JAHRBUCH

DER

ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISCHEN GESELLSCHAFT

BEGRÜNDET VON W. SAS-ZALOZIECKY

Herausgegeben

von

HERBERT HUNGER

XV







1966
VERLAG HERMANN BÖHLAUS NACHF. / GRAZ-KÖLN

Anschrift der Redaktion:
Prof. Dr. H. Hunger, Institut für Byzantinistik, 1010 Wien I, Hanuschgasse 3

Gedruckt mit Unterstützung des Bundesministeriums für Unterricht
sowie des Kulturamtes der Stadt Wien
und des Notringes der wissenschaftlichen Verbände Österreichs

in der Garmond Extended gedruckt bei Rudolf M. Rohrer, Baden bei Wien

INHALTSVERZEICHNIS

REFERATE

Gehalten im Rahmen der Byzantinischen Sektion des XII. Internationalen Historikerkongresses, Wien, 29. August bis 5. September 1965, zum Thema:

Le monde de Byzance dans la pensée historique de l'Europe à partir du XVIIe siècle

Seite

ARTIKEL

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

DIETER AHRENS

MICHAIL ALPATOV

VORWORT

Vom 29. August bis 5. September 1965 tagte in Wien der XII. Internationale Historikerkongreß, in dessen Rahmen auch Sitzungen der Byzantinischen Sektion stattfanden. Das allgemeine Thema der Hauptreferate dieser Sektion lautete: Le monde de Byzance dans la pensée historique de l'Europe à partir du XVII[e] siècle. Daneben waren kürzere Referate über Byzanz im Geschichtsdenken verschiedener, vor allem slavischer Völker vorgesehen.

Als auf einer zwanglosen Sitzung der Association Internationale des Études Byzantines die Frage der Drucklegung dieser Referate besprochen wurde, erklärte sich der Unterzeichnete als langjähriger Herausgeber der Fachzeitschrift des Gastlandes bereit, die Kongreßreferate im Rahmen des „Jahrbuchs der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft" zu publizieren. Eine Drucksubvention von seiten des Bundesministeriums für Unterricht, für die auch an dieser Stelle herzlich gedankt sei, ermöglichte die schnelle Verwirklichung dieses Versprechens. Der Herausgeber und die Österreichische Byzantinische Gesellschaft als Nationalkomitee der Association hoffen, mit der Publikation der Kongreßreferate einen weiteren kleinen Beitrag zur Förderung der byzantinologischen Studien in aller Welt geleistet zu haben.

Wien, im Mai 1966 *Herbert Hunger*

AGOSTINO PERTUSI / MILANO

LE SIÈCLE DE L'ÉRUDITION*)

Il est presque impossible, à mon avis, de dessiner la vision qu'on a eu en Europe du monde de Byzance au XVIIe siècle sans tenir compte du developpement en Occident des études qui ont mené à une nouvelle considération de l'histoire byzantine. Ce developpement n'est pas seulement un chapitre de l'histoire de la philologie et de l'historiographie moderne, mais un chapitre aussi, et surtout, de l'histoire de la pensée humaine dans un de ses moments les plus vifs et les plus féconds. En réalité, comme nous allons le voir, les debuts de l'attention qu'on a prêtée au monde de Byzance ne peuvent pas être détachés d'un complexe de facteurs culturels, politiques, spirituels et religieux, qui constituent dans leur ensemble l'essence même des courants contrastants de pensée dont naquit et se developpa l'idée de l'Europe moderne. Cette attention prêtée à l'histoire politique et religieuse de Byzance — même si au commencement seulement de reflet — ne s'épuisa pas en elle même, mais débuta plus tard à une remise en valeur implicite des aspects les plus positifs et les plus intéressants de la civilisation byzantine, et à une insertion de celle-ci comme composante fondamentale de la civilisation occidentale. Et cela dans un siècle où, du heurte dramatique de forces politiques, sociales et religieuses, prend son acheminement le ferment intellectuel qui détruira complètement l'unité médiévale déjà d'ailleurs délabrée, et qui donnera origine à l'émancipation de la société du féodalisme, à la formation d'un système d'états nationaux centrés dans l'absolutisme monarchique, à des luttes pour la suprématie hégémonique et à la création d'une nouvelle société européenne de type aristocrate-bourgeois, la même qui en Italie, depuis quelque dizaines d'années, avait exprimé la culture de la Renaissance.

Je crois donc que ma tâche d'aujourd'hui est celle de rechercher les motifs qui, au commencement, ont conduit les gens à s'interesser d'une manière spécifique au monde de Byzance. La tâche de l'historien est bien celle d'expli-

*) Pour ne pas trop alourdir cette relation avec des notes savantes sur les sources et les éditions des textes citées dans le cours de mon exposé, je préfère la laisser telle qu'elle a été récitée dans la séance du Congrès international des sciences historiques de Vienne. Ceux qui désirent une documentation complète sur le sujet trouverons dans mon étude: La storiografia umanistica e il mondo bizantino dal sec. XIV al sec. XVIII, qui sera publiée dans les «Quaderni dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Palermo», 3, Palermo 1966, tous les renvois nécessaires.

quer, de voir comment et pourquoi on est arrivé à cet intérêt particulier, de savoir quelles idées ont donné naissance à une historiographie byzantine en Europe, de rechercher avec soin quelle est l'âme de ces recherches et la représentation qu'on se faisait alors du monde byzantin.

J'ai dit «au commencement», et je pense au XVIe plutôt qu' au XVIIe siècle, car en réal té l'intérêt pour l'histoire et le monde de Byzance naquit dans l'espace des premiers trente ans du 1500. Il a eu, bien entendu, des caractéristiques et des intentions particulières, différentes, en partie, des intentions qui ont caractérisé peu après la première réalisation de l'«integrum Byzantinae Historiae Corpus» de Wolf (1562) et encore plus le projet du «Corpus Byzantinae Historiae» du Louvre (1645). S'il est vrai que la première tentative d'un récit organique et autonome de l'histoire byzantine a été ce tissu d'«excerpta» tirés des historiens de Byzance qui passe sous le titre d'«Histoire de Constantinople» de Louis Cousin (1672—1674), il est vrai aussi que cette autonomie avait été déjà reconnue en partie par Wolf dans la première dizaine de la seconde moitié du 1500. Par conséquent, même à ce point de vue, il me semble que l'histoire du developpement de l'image de Byzance dans la pensée historique de l'Europe doit prendre son commencement du XVIe siècle. D'autre part, le byzantinisme français de la première moitié du 1600 trouve son explication logique et histor:que justement dans les précédents humanistiques, historiographiques, politiques, psychologiques et religieux de la philologie et de l'historiographie du 1500.

En effet, à créer un intérêt autour de l'histoire byzantine ont contribué, en mesure différente, plusieures composantes, et non pas une seule, comme a été soutenu encore récemment par Eugen Stanescu. La composante politique et psychologique (danger turc) est certainement un facteur importante, même dirais-je fondamental, mais non pas unique; il y a aussi, comme nous allons le voir, une composante humanistique (découverte du mond grec et byzantin); il y en a une historiographique (tentatives d'histoire universelle), et enfin une composante religieuse (Réforme et Contreréforme devant la doctrine de l'Eglise grecque orthodoxe), lesquelles, toutes ensembles, en mesure différente et avec des buts divers, ont poussé les savants du XVIe et du XVIIe siècles à étud er et à fouiller tantôt l'histoire politique, tantôt l'histoire ecclésiastique, tantôt certains aspects de la civilisation byzantine en comparaison de celle de l'Europe.

Les précédents humanistiques ont derrière soi une histoire pas très longue, mais intéressante. Les premiers indices d'un intérêt pour l'histoire byzantine peut on les trouver déjà dans le moyen âge. Il suffit de rappeler ici le soi-disant «Chronicon Palatinum» du VIIIe siècle, un fragment d'une version latine de Malalas, la «Chronographia tripertita» d'Anastase le Bibliothécaire (c. 870) tirée de Nicéphore, Syncelle et Théophane, qui connu en Occident une

fortune assez large (Landolfe Sagax, Hugo de Flavigny, Hugo de Fleury, etc.), et pour certaines zones de l'Italie plus directement intéressées aux affaires de l'Orient grec, comme l'Italie du midi et Venise, les «Annales Barenses» et le «Necrologium imperatorum» allégué au «Chronicon venetum» de Jean Diacre, pour nous rendre compte des liens qui unirent l'historiographie du moyen âge avec celle de Byzance. Malgré cela, il est difficile de dire jusqu'à quel point ces faits antécédents ont influencé les choix successifs du préhumanisme et de l'humanisme européen. En tout cas il faut, à mon avis, faire une distinction: la situation culturelle, par exemple, de Venise, qui a donné lieu à un historien comme Andrea Dandolo, dont la «Chronica per extensum descripta» s'appelle indirectement aux sources byzantines, ou de l'Italie du midi, où l'attention vers le monde de culture grecque n'a jamais cessé à partir du Xe—XIe siècle, est tout à fait différente du reste de l'Europe. Dans la préface du «Typikon» du monastère du St. Sauveur de Messine et surtout dans les catalogues des bibliothèques des couvents italo-grecs et siciliens on trouve cités des auteurs comme Skylitzès, le ps.-Siméon Magistre, George (le Moine ?), Constantin Manassès. Et il est connu que dans l'Italie méridionale on a cultivé aussi l'histoire (le perdu Jean le Sicéliote, Théodose le Moine, etc.): ce qui veut dire que la lecture des historiens byzantins n'était pas faite seulement en fonction théologique, mais aussi proprement historique. En tout cas ce sont des exceptions: dans le reste de l'Europe, jusqu'à la conquête turque de Constantinople, il y a très peu ou aucun intérêt pour les choses d'Orient. Mais aussi pour ce qui regarde l'Italie il est à peine nécessaire de se rappeler que le monde de culture grecque a été pris en considération pour la première fois par Pétrarque et Boccace, et que le véhicule de cette nouvelle vision culturelle a été un italo-grec, Léonce Pilate, un épigone de la culture grecque de l'Italie du midi, disciple de Barlaam. Le contact avec le monde de culture constantinopolitaine se vérifia cinquant ans plus tard, lorsque vinrent en Italie les premiers savants byzant ns: Manuel Chrysoloras, Jean Argyropoulos, Démètre Chalcocondylès, George Gémiste Pléthon, Théodore Gaza, le card. Bessarion, Jean et Constantin Lascaris, et beaucoup d'autres personnages plus ou moins illustres du XVe siècle. C'est surtout après la chute de Constantinople que les recherches des humanistes italiens, sous l'influence des humanistes grecs, se tournent non plus seulement vers les auteurs classiques, mais aussi vers les auteurs byzantins et surtout vers les historiens. On a déjà relevé combien d'historiens byzantins on trouve dans les bibliothèques humanistiques italiennes de la deuxième moitié du XVe siècle — de Procope et Agathias à Zonaras et Nicéphore Grégoras — et comment Laurent de Médicis recommandait à Jean Lascaris de lui rechercher les ἱστορικὰ νεωτέρων Ἑλλήνων. La distinction à laquelle fait allusion le document medicéo-lascarien entre historiens anciens et «plus récents», c'est à dire byzantins, est très importante, car elle nous certifie qu'on

avait déjà à cette époque une conscience assez claire que l'histoire de Byzance était quelque chose de différente de l'histoire greco-romaine, même si l'on n'arrivait pas encore à en affirmer son autonomie. En effet, pendant longtemps, il n'y a pas eu un problème de continuité ou de fracture entre le monde culturel de l'antiquité et celui du moyen âge. Encore pour Leonardo Bruni († 1444) l'histoire des guerres gothiques, c'est à dire de la reconquête de Justinien, n'était autre chose qu'un chapitre — peut-être le dernier — de l'histoire romaine.

La première fois que l'on trouve utilisées des sources byzantines c'est dans «La Grant Cronica de los conquiridores» commissionée par Juan Fernandez de Heredia († 1396). L'auteur, anonyme, a largement traduit en aragonais une bonne partie de Zonaras et de la «Chronique de Morée». Il semble que ce premier recueil, qui comprend l'histoire de l'empire byzantin depuis Constantin VI et Irène jusqu'à Alexis Comnène (780—1118) et celle de la Grèce pendant la periode de la domination franque (1204—1292), doit être mis en relation avec l'intention de Fernandez de Heredia de revendiquer en faveur de l'Ordre de St. Jean le titre de la principauté de Morée (1378—1389). Il y a eu donc, au fond de ce travail historiographique, surtout un motif de documentation en fonction des négociations en cours, qui d'ailleurs n'ont pas abouti à une réconnaissance des droits avancés par de Heredia; mais aussi le desir de ramasser des donnés biographiques sur les empereurs byzantins qui avaient acquis la renommée de conquérants, tels Zénon, Anastase, Justinien, Héraclius, etc., pour en faire des pendants aux portraits des empereurs d'Occident.

Tout de même plusieures années doivent encore s'ecouler avant que les historiens occidentaux tournent leur attention aux sources byzantines. Cela ne pouvait se vérifier que dans des occasions politiques ou culturelles qui exigeaient cette approche. En réalité ces occasions ne firent pas défaut: par exemple pendant ou peu après la conquête turque de Constantinople; pendant l'expansion successive des Turcs vers l'Europe; dans le cadre des Histoires universelles qui comportaient le developpement des rapports entre Orient et Occident, ou bien dans le cadre d'une historiographie officieuse et imperiale qui voulait affirmer de nouveau les droits de l'empire d'Occident comme héritier de l'empire romain, ou enfin dans le cadre d'une histoire ecclésiastique qui voulait tenir compte du developpement parallèle de l'Eglise grecque. Mais il semble que très peu d'historiens occidentaux qui ont écrit avant à peu près 1520 ait puisé directement des notices dans les sources byzantines. Cela vaut non seulement pour la très vaste littérature «turquesque» qui commença avec le «De origine et rebus gestis Turcarum» de Nicola Euboico Segondino, mais aussi pour la première historiographie humanistique italienne (Flavio Biondo, Enea Silvio Piccolomini, Bartolomeo Sacchi dit Platina, Bernardo Giustiniani, Marcantonio Coccio dit Sabellico, etc.). Il est vrai que ces historiens étaient

assotés par l'annalistique latine et que le système à fond théologique des chroniques byzantines s'accordait mal avec leurs esprits négateurs du providentiel et des miracles dans l'histoire; et il est vrai encore que les historiens italiens, pénétrés substantiellement d'un esprit antimperial, préféraient se soustraire à l'engagement de démontrer quel empire était l'héritier légitime de l'empire romain; tout de même ils étaient des savants qui en bonne partie savaient et lisaient le grec. Il est vraiment étonnant que encore dans la deuxième moitié du 1500 un historien comme Carlo Sigonio, qui pourtant a écrit un «De republica Atheniensium», dans ses «Historiae de occidentali imperio» et son «De regno Italiae» ignore presque totalement les sources byzantines. Si la doctrine très commode de la «translatio imperii» de Othon de Freising (de Rome à Constantinople sous Constantin le Grand et de Constantinople à l'empire carolingien sous Charles Magne), acceptée par tous presque les historiographes et les juristes, avait donné lieu chez les savants «à une conscience plus ou moins claire d'une histoire occidentale distinguée de l'orientale et en opposition à celle-ci» (Falco), en réalité cette doctrine induit les historiens occidentaux à passer sous silence l'histoire de l'empire grec au moins à partir d'Irène, c'est à dire de la coupure carolingienne. Seulement d'une manière très abstraite Flavio Biondo cultive l'idéal d'une restauration de la «romanae rei dignitas» par le moyen d'une entente entre les empereurs d'Occident et d'Orient. En Italie avant 1520 il y a eu une seule voix qui, à ma connaissance, a reconnu l'importance des sources byzantines: c'est un certain Angelo Cospo qui, après avoir traduit en 1517 les vies de Philippe de Macédoine et d'Alexandre le Grand écrites par Diodore et par Zonaras, frappé par le mélange qu'on lit d'histoire politique et religieuse dans la Chronique de Zonaras, «ut ignoremus quid obiter, quid praecipue Romanorum principum res an Christi ecclesiae multiformem statum sibi scribendum sumpserit», concluait de cette manière: «Quantae igitur populi Christiani salus unicuique curae est, tanto is studio debet desyderare, ut quam primum monumenta haec praetiosissima in lucem prodeant.»

C'est donc tout à fait exceptionnel le recours aux sources byzantines dans un historien vénitien, Lorenzo de Monacis, qui a écrit son ouvrage historique — le soi-disant «Chronicon de rebus venetis», que l'on devrait intituler plus proprement «De gestis, moribus et nobilitate civitatis Venetiarum» d'après ce que l'auteur même dit dans son avant-propos — entre 1421 et 1428. Malgré la théorie qu'il a soutenu en 1416 dans une lettre adressée à l'humaniste Francesco Barbaro sur l'inutilité de l'étude de la langue grecque et des traductions du grec, il est prouvé maintenant que cet historien a eu une connaissance assez large de Nicétas Choniatès, de George Acropolitès et de George Pachymère, surtout pour la période qui va de la conquête latine de Constantinople en 1204 jusqu'à la reconquête grecque de 1261. Mais ce qui

est très important à souligner dans cet historien c'est le fait que celui-ci puise ses notices dans les sources byzantines pour s'opposer aux versions des faits concernant l'empire d'Orient données par les occidentaux, surtout par Andrea Dandolo. Avec de Monacis on avait donc fait un pas en avant, mais son exemple n'a pas été suivi, malheureusement, par les autres humanistes italiens.

Si les Italiens s'en passaient assez facilement de la question de la légitimité du titre imperial, les Allemands au contraire étaient très attachés encore à ce genre de problèmes. Surtout depuis que Nicolas de Cues dans son «De catholica concordantia», presenté au Concile de Bâle (1433), avait non seulement nié la «donatio Constantini» et la doctrine de la «translatio imperii», mais affirmé à toutes lettres la légitimité de la seule ligne des empereurs orientaux jusqu' au Xe siècle. En vérité des historiens comme Hartman Schedel (c. 1440—1514), dans son «Opus de historiis», et Johannes Verge, dit Nauclerus (1425/30—1510), dans son «Liber generationum», même en admettant la doctrine de la «translatio» et bien qu'il se montrent préoccupés de la légitimité des césars germaniques, ils font place aussi à la série des empereurs d'Orient. Et il y a aussi un autre trait commun à ces derniers: la complainte pour la chute de Constantinople, considérée comme source de toute la civilisation: «columen et unicum graecae sapientiae domicilium», puisque tous les autres centres de culture, de Rome à Paris de Bologne à Leipzig, «rivuli sunt omnes . . . ex Graecorum fontibus derivati»; complainte qui sera un peu le leit-motif de l'historiographie successive de la Réforme, et qui lui dérive des humanistes grecs et italiens.

De cette historiographie de la Reforme, depuis Fueter, on a dit très mal à cause de son esprit théologique renouvelé; mais on a déjà observé que «malgré cela, il faut reconnaître que peut-être aucun moment de culture plus que la Réforme contribua à recueillir en unité les éléments dispersés, à donner naissance dans la perspective historique à un moyen âge conclus et organique» (Falco). Je voudrais ajouter, de ma part, que ce processus de «révélation» du moyen âge — d'Occident et d'Orient — a commencé dans la période préréformée, dans l'ambiance particulière de l'humanisme italien et allemand fortement influencé par l'attitude d'Érasme. Car c'est dans cette ambience que se fixa pour la première fois dans la pensée historique de l'Europe l'attention à l'histoire de l'empire byzantin.

Déjà le premier qui se soit aventuré dans une histoire des empereurs «romains», le vénitien Giovan Battista Cipelli, mieux connu sous les pseudonyme d'Egnatius, ami d'Erasme et de Bembo, dans son «De Caesaribus libri III», publié en 1516, bien qu'il ne manifeste pas ouvertement des préoccupations pour le problème de la ligne légitime impériale, il fait distinction, assez clairement, entre les empereurs romains (de César à Honorius), les empereurs

romano-byzantins (de Théodose à Constantin XII Paléologue) et les empereurs franco-germaniques (de Charles Magne à Maximilien I), car les trois séries sont considérées dans les trois livres. Mais ce qui frappe peut-être beaucoup plus aujourd'hui le byzantiniste c'est le fait de trouver dans ce petit traité des «excursus» sur la «Romae captivitas», sur le «Mahometis ortus», un «de Byzantio», un «de origine Turcarum», qui dans leur brièveté contiennent tout ce que à ce temps là était utile à savoir; et plus encore de voir exploité des sources byzantines de grande valeur, comme Zonaras, Nicétas Choniatès, Jean Cantacuzène et Georges Gémiste Pléthon, sources que l'auteur même déclare n'avoir jamais été utilisé auparavant par ses devanciers. Il est très intéressant rappeler ici ce que cet historien a écrit à propos de la chute de Constantinople:

Horret animus tantae cladis recordatione et luctu adhuc tanquam in novo malo mens refugit. Urbem totius orientis amplissimam, in qua Christiana pietas millesimum se centesimum supra nonagesimum primum annum floruerat, ubi tot principes Christiani, tanta religio, tot divorum templa, tot reliquiae conditae erant, paucis diebus quam oppugnari coepta sit, ab immanissimis ac nefariis Turcis captam fuisse . . . Qui dies funestissimus ac religiosissimus esse nobis semper debeat.»

Il faut aussi relire aujourd'hui le «De Caesaribus atque imperatoribus Romanis» de Johannes Spiessheimer, dit Cuspinianus (1473—1529), qui vécu et enseigna à Wien, pour nous rendre compte de la part qu'a été donné par cet historien aux empereurs de Byzance et aux sources byzantines. Bien entendu, l'histoire byzantine n'a pas encore son autonomie; elle est considérée seulement comme un developpement parallèle à celui de l'histoire de l'empire occidental. L'auteur, au fond, continue la position de Nauclerus, mais d'une manière beaucoup plus conséquente et dirais-je même impartiale, en assignant selon la théorie d'Egnatius un espace égal et une importance égale aux médaillons des vies des césars romains, byzantins et germaniques, traitées tantôt de suite, tantôt alternativement. Pour Cuspinianus, comme déjà pour Egnatius il y a deux coupures: l'une au temps de Léon I (457—474), dans laquelle commence la série des empereurs grecs («graii . . . sanguinis»), c'est à dire de l'empire d'Orient; l'autre peu avant le temps de Nicéphore I (802—811), car à ce temps-là Charles Magne est déjà empereur «romain». La «translatio» se serait vérifié avant tout par le passage du «nomen» ou de l'«imperatoria appellatio», et seulement après par le passage du «solium», parce que en ce moment le siège de Constantinople était couvert par une «mulier» (Irène), et non par un empereur. A partir de ce moment il est possible, il dit, «immiscere Germanis Imperatoribus Graecos quoque, quoad penitus extinctum est imperium Graecorum, quod iam ad finem tendit»! Evidemment l'auteur est embarassé par l'existence de cet empire grec, et il veut le faire disparaître au plus tôt possible. Malgré cela, les médaillons des empereurs byzantins

continuent jusqu'à Constantin XII Paléologue «ultimus Orientis», sous lequel Constantinople tombe dans les mains des Turcs. L'empire d'Orient est disparu; en faisant écho à Egnatius lui aussi exclame:

«est autem hoc vetustissimum Graeciae imperium, quod mille centum ac nonaginta amplius stetit. In que tot principes Christiani floruerunt, tanta religio viguit, tot divorum templa, tot sanctorum reliquiae conditae erant . . . Qui dies funestissimus ac religiosissimus esse nobis semper deberet, non sine lachrymis Christiano populo memorandus.»

Ce qui nous frappe d'abord et que nous avons quelque peine à comprendre, puisque il accepte la doctrine de la «translatio», c'est l'importance et l'ampleur que cet auteur donne à l'histoire de Byzance; mais tout s'eclairci lorsque nous arrivons à lire l'«Exhortatio ad bellum Turcis inferendum» adressée aux princes allemands et à Charles V:

«O miseri Principes, quoad dormitabitis? . . . Et tu, o magne pontifex Leo, leonis fortissimi naturam quando indues? Quando crucem Christi in vexillo erectam, abiecto pontificandi fastu, manibus per orbem circumduces, praeeunte Carolo Caesare Augusto ense suo nudo, ut utramque aquilam simul iungat et connectat? Excita, o Caesar Carole, saeva Germaniae arma . . ., fortia Anglorum pectora . . ., magnas Francorum vires . . ., maximos Hispanorum census . . ., ut has beluas consumas et, Graecia recuperata, imperialem sedem alteram ascendas, Orientique et Occidenti simul imperes.»

Donc, la reconnaissance de la légitimité de l'empire d'Orient et de l'histoire glorieuse de ses empereurs avait aussi comme but de montrer quel avantage aurait eu l'empereur Charles V en conquérant Constantinople et en reunissant les deux empires sous le même sceptre.

L'idée de Cuspinianus, très concrète, s'oppose avec vivacité à toute une série d'exhortations, de recommandations et de projets de guerre contre le Turc — à partir de Francesco Filelfo (1464) et du card. Bessarion (1470) jusqu'à Jean Gémiste (1516), à Marc Mousouros (1517) et à Jano Lascaris (1516 et 1525) — qui, bien qu'elles contiennent d'indications utiles sur les forces des Turcs, sur la voie à suivre pendant la campagne de guerre, sur les moyens de trouver des alliés etc., prennent bien garde de spécifier quel aurait été le sort successif de l'empire reconquis. Mais chacun des rédacteurs de ces projets savait très bien que les promoteurs possibles d'une telle guerre auraient immédiatement songé à une future Byzance tour à tour aragonaise, vénitienne, française; ils préféraient donc se tenir dans une position assez vague ou équivoque pour ne pas préjuger d'avance d'eventuelles interventions. En tout cas, malgré la fausseté de sa structure imperialiste, au profit de la maison des empereurs germaniques, le «De Caesaribus» de Cuspinianus signe un gros progrès en comparaison des histoires qui l'ont précédé, car dans celui-ci nous trouvons qu'on a donné à l'histoire de l'empire d'Orient une place qu'on

n'avait jamais songer de lui donner avant, et qu'on a utilisé beaucoup plus à fond, pour la première fois, des sources byzantines encore inédites à ce temps-là, comme Zonaras, Skylitzès, George Acropolitès, Xiphilinos, à côté d'auteurs déjà connus comme Procope et Agathias, et avec des allusions à Psellos, au «De adm. imp.» de Constantin Porphyrogénnète, au «De officio regis» d'Agapétos, au «De eligendo imperatore» attribué à Onosandros et à d'autres encore.

L'«Exhortatio» de Cuspinianus ce n'est pas un document unique: au contraire, comme nous avons dit, c'est un document qui s'encadre bien dans toute une série de documents (oraisons, épîtres exhortatoires, commentaires, descriptions, prognostica, prophéties, relations, traités sur les Turcs, etc.), qui s'échelonnent de 1500 à 1550 et qui témoignent très bien des préoccupations politiques et militaires du temps. Le danger turc était un danger réel, et très grave pour l'Europe orientale; malheureusement les souverains de l'époque, profondément divisés et jaloux l'un de la puissance de l'autre, on fait trop peu pour s'opposer validement à la marche victorieuse de Sulaiman le Magnifique. Déjà chimériques s'étaient démontrées la tentative d'Alphonse V d'Aragone à la vieille de la chute de Constantinople et celle de Charles VIII après l'aventure italienne (1494). Depuis peu étaient nés les grands monarques et les états nationaux de France, d'Espagne et d'Angleterre; depuis peu on avait découvert les terres au delà de l'Atlantique; depuis peu la lutte pour la conquête de l'Italie (1494—1516) avait abouti à un concordat, lorsque on songea de nouveau d'unire l'Occident chrétien dans une lutte commune contre le Turc: mais encore une fois ce n'était qu'un rêve. La mort de Ferdinand d'Espagne (1516), puis celle de Maximilien I (1519), ont déchaîné la lutte pour la succession imperiale. L'election concordée de Charles V, qui réunissait dans ses mains la souveraineté des Pays-Bas, d'Espagne et transocéanique, à celle des Habsbourgs (de l'Autriche antérieure à l'Hongrie), en offrant un spectacle de puissance qui ne s'était jamais vérifié avant, pouvait donner de l'actualité à des aspirations impériales de domain universel.

Certainement Charles V et son frère Ferdinand Ier furent très préoccupés de la menace turque — en 1522 tombait Belgrade, en 1526 Mohacz, en 1529 Sulaiman était près de Wien, en 1538 Khair ad-din s'emparait de Corfou et de Prévesa, en 1541 tombait Ofen en Hongrie —, mais toutes les expéditions, ou pour des raisons militaires ou pour des raisons financières, se conclurent avec des graves faillites. Au progrès des armes turques avait contribué en partie la politique filo-turque de François Ier, qui essayait avec ce moyen de mettre en difficulté la suprematie hispano-habsbourgique; mais encore plus ont contribué, à mon avis, les difficultés que Charles V rencontra pour garder la puissance qu'il avait hérité: la guerre civile en Espagne (1521—1522), la lutte contre la France et la guerre en Italie (1521—1529), et enfin les différends avec les princes électeurs germaniques et l'expansion de la Réforme.

La Réforme eut aussi son rôle, à côté des autres composantes que nous avons vu, dans la détermination d'un intérêt plus developpé pour la civilisation et l'histoire byzantine. Si le danger turc peut avoir stimulé un peu extérieurement à reparcourir à rebours l'histoire des empereurs de Constantinople pour savoir quelle avait été leur conduite devant les peuples de l'Orient, le mouvement protestant agit comme stimulus intérieur, parce qu'il attira l'attention sur l'élément spirituel, religieux et doctrinaire de l'Eglise grecque, de cette Eglise qui avait reussi — il ne faut pas l'oublier — à garder sa foi même sous le joug turc. Les traces de la théorie protestante qui regardait l'Eglise grecque comme dépositaire d'une tradition religieuse et théologique plus ancienne et plus pure que celle de l'Eglise romaine les trouve-t-on déjà dans la «Disputatio» de Leipzig en 1519 et dans le «Von den Conciliis und Kirchen» de 1539 de Luther: ici les Grecs sont qualifiés de «integerrimi» et «sancti viri . . ., catholicissimi non schismatici». Plus clairement cette théorie apparaît dans la riélaboration du «Chronicon Carionis» de Philipp Mélanchton (1558—1560), où Constantinople est definie: «arx imperii et doctrinarum»; et encore mieux dans la continuation de ce même «Chronicon» de Kaspar Peucer (1525—1602): «mansit . . . et arx imperii Orientis et praecipua doctrinarum sedes et hospitium Ecclesiae»; le miracle de sa survivance fut accompli «propter Ecclesiae reliquias, ut essent aliqua Ecclesiae et bonarum artium ac disciplinarum hospitia reliqua in Oriente». Le savoir se propage de l'Orient en Italie, en Allemagne, en France: «ex his tandem doctrinae utriusque coelestis et philosophicae puritatem restitutam, et Ecclesiam ab erroribus atque abusibus repurgatam esse certum est, ut Graeciae debeatur non minima pars instauratarum cum Ecclesia disciplinarum». Dans la conception polémique de Peucer, jusqu'à l'avènement de la doctrine protestante, qui aurait restauré la religion et la science, à la dégradation religieuse de l'Occident aurait correspondu la déchéance des arts et des sciences, à la plus grande pureté de foi de l'Orient le patrimoin toujours vivant de la civilisation ancienne.

L'enthousiasme, assez littéraire, de Peucer avait son point de départ dans les projets des théologiens de Wittemberg et de Tübingen qui avaient songé dès 1559 à une union avec l'Eglise grecque. Mais déjà sept années après la rielaboration du «Chronicon» de Peucer, David Kochhafe, dit Chytraeus, de retour d'un voyage à Rostock, où il avait eu des rencontres avec des théologiens grecs, tenait une «Oratio de statu ecclesiarum» (1569) dans laquelle, entre autre, il avertissait: «Etsi . . . de veteris et purioris ecclesiae doctrina et ritibus aliquanto plus reliquum apud Graecos mansit . . ., tamen alioquin omnia non minus quam apud Pontificios superstitionum plena esse intelligo». Cette critique était peu après renforcé par Stephan Gerlach, qui en 1573—4 avait porté au patriarche Jérémie II une copie de la «Confessio Augustana» et qui avait eu, lui aussi, des entrevues avec des théologiens: «In Summa, dit il dans son 'Tage-buch', sie sind fast in allen Stücken Papistisch aufgenommen.» Non moins négative la diagnose de Salomon Schweigger, qui eut, lui aussi, des contacts avec les Grecs pendant un voyage à Constantinople en 1578, et qui allégua ses observations dans sa «Gezweyte neue nutzliche und anmuthige Reiss-Beschreibung». Vingt ans après Peucer le mythe de Constantinople comme «arx doctrinarum» et «hospitium Ecclesiae» s'était beaucoup affaibli. Martin Kraus, mieux connu comme Crusius, n'hésite pas dans ses «Turcograeciae libri» (1584) d'affirmer que le dernier rempart de la pureté doctrinaire n'était plus la Grèce, mais l'Allemagne: ce qu'il repète encore plus clairement dans ses «Germanograeciae libri»: «Ita Germania nostra Graeciam, id est doctrinas liberales cum lingua graeca . . ., quodammodo apud sese habens, tuetur, rursusque pro sua parte ipsam . . . graecam efficere conatur.»

En réalité au redressement de ce mythe ont contribué trois faits très importants: 1) les réponses négatives du patriarche Jérémie II (en 1567, 1579, 1581), publiées pour la première fois par Stanislav Sokolov en 1582 et peu après avec les repliques des théologiens de Tübingen par les Protestants en 1584; 2) les approches presque contemporaines entre l'Église de Rome et le même patriarche Jérémie II (depuis 1573), continuées peu après avec les patriarches Mélétios Pigas, Timothée II, etc.; 3) une connaissance plus profonde de la part des Occidentaux de l'histoire religieuse et politique de Byzance.

Cet approfondissement est dû entièrement au mouvement humanistique allemand, seulement en partie d'empreinte reformée. L'histoire commence avec Beatus Rhenanus, qui, le premier, utilise Xanthopoulos; elle continue avec Mélanchton, qui exploite le même écrivain byzantin, jusqu'à quand Johann Lange traduit entièrement l'ouvrage de Xanthopoulos en 1553. Si le titre de la traduction: «Nicephori Callisti Xanthopuli, scriptoris vere catholici . . .» revèle une préoccupation confessionelle, l'épître dédicatoire adressée à Ferdinand Ier d'Autriche ne contient rien de cela, mais on y trouve uniquement exposé la préoccupation de la défense des confins orientaux contre la poussée des Turcs: à tel point était arrivé l'angoisse des âmes! En ce moment Charles V luttait contre les princes électeurs et inutilement son frère Ferdinand, desesperé, lui avait demandé la paix à Villach pour obtenir un aide contre les Turcs.

Trois ans après c'est Conrad Clauser qui, le premier, publia en 1556, la version du «De origine et rebus gestis Turcorum» de Chalcocondylès. Cette fois l'intention politique de l'auteur est très claire: la traduction de Chalcocondylès est en fonction des préoccupations de la défense des frontières et de la désunion à l'intérieur de l'Allemagne. Dans sa préface — 20 pages en folio — l'auteur prend l'occasion pour developper un plan complet de concorde religieuse et civile des Allemands à fin de dresser une guerre résolutive contre les Turcs. Sans aucun doute ce plan de réforme lui a été suggéré par Chalcocon-

dylès, car l'auteur trouve un parallèle parfait entre les causes qui ont détérminé la chute de Constantinople avancées par Chalcocondylès et les causes qui empèchent à son temps une action décisive contre les Turcs. Comme les conquêtes des Turcs, pour Chalcocondylès, ont été causés par la dissension religieuse entre l'église d'Orient et celle d'Occident, par la discorde de la classe dominante à l'interieur de l'empire et par la décadence de la discipline militaire, ainsi pour Clauser la poussée des Turcs vers le Danube est causé par la dissension religieuse entre les différentes conféssions, par la discorde des princes et des souverains et par la profonde décadence des moeurs civiles et de la discipline militaire. D'ici l'idée d'un plan de réforme religieuse, civile et militaire par le moyen d'un «Nationale Concilium», de commissions d'études et de conseils délibératifs. Tout y est discuté et prévu, avec une précision tout à fait allemande. Naturellement aujourd'hui, ce programme, vu dans la perspective historique, nous apparaît une grosse utopie, mais c'est le pendant des idées de son contemporain Lazarus von Schwendi, conseiller de Maximilien et chef de ses armées. Cette préface, même dans sa naiveté et son enthousiasme, est un document de premier ordre qui nous témoigne de l'esprit avec lequel les humanistes allemands se sont approché au monde byzantin: un esprit, au fond, libéral, conciliant, d'empreinte erasminienne, équidistante de l'extremisme luthérien et de l'intransigeance catholique, qui prenait inspiration de la mentalité et de la manière de vivre de la Renaissance italienne, mais qui avait en elle-même une marque nationaliste très poussée, justifiée en partie par le desir de faire face à la désagrégation à l'interieur et à la débâcle aux frontières. C'est le même esprit au fond, mais plus mesuré, qui anime le grand éditeur du «Byzantinae Historiae Corpus», Hieronymus Wolf et son mécène, Anton Fugger.

Si au point de vue historique général on peut acceder au jugement des historiens allemands, qui pensent que la période de paix entre le traité de Passau (1552) et l'éclat de la guerre des Trent ans (1618) a été la plus languissante pour la vie de l'esprit — sauf que dans la musique —, à cause du grave détachement entre toute forme de culture supérieure et vie pratique, au point de vue particulier dans lequel nous nous sommes posé, il faut reconnaître que cette période a été plus que jamais fructueuse. C'est bien à ces érudits, à ces savants qui continuaient à se considérer une classe à soi et qui se pressaient autour du mécénatisme des riches bourgeois, comme les Fugger et les Welser, qu'on doit la «découverte» de l'historiographie byzantine et du monde byzantin. Si Hieronymus Wolf et Wilhelm Holzmann (Xylander) ont consacré leur temps aux versions et aux éditions des historiens byzantins, on le doit, par déclaration explicite de ces savants, aux exhortations d'Anton Fugger; sans cela il est très probable que ceux-ci, comme beaucoup d'autres, auraient continué à dédier leur temps et leurs soins philologiques aux auteurs classiques.

Nous ne connaissons pas exactement les raisons qui ont poussé Anton Fugger à solliciter ces études; et il faut ajouter que cette tendence n'était pas seulement d'Anton Fugger, mais aussi de son neveu Johann Jakob, son successeur dans la direction de la maison commerciale, et de ses fils Hans et Marc. On a déjà observé que la bibliothèque de Johann Jakob était «moins riche en auteurs classiques, surtout en poètes, qu'en ouvrages de théologie, de patrologie, d'érudition, de rhétorique et d'histoire byzantine» (Costil). Il n'y a pas eu certainement une intention de polémique religieuse, car il est assez clair aujourd'hui que ces mécènes d'extraction catholique ne se sont pas trop preoccupé des opinions religieuses des érudits qu'ils protegeaient, sauf dans le cas de Ulrich, calviniste, qui protegea seulement des protestantes. Et la preuve c'est dans le fait même qu'ils ont protégé et accueilli dans leur maison de Augsburg, des gens comme Wolf, Holzman, Gesner, Gelenius, Hoeschel et beaucoup d'autres de sentiments ou de confession protestante. Peut-être qu'au fond de leur mécénatisme il y a eu un zèle grand et sincère pour la culture humanistique — Mélanchton disait que les Fugger étaient «des Médicis d'Augsburg» —, mais à côté de cela il y a eu aussi certainement la préoccupation pour la situation de l'Allemagne à l'interieur et aux frontières orientales: en 1552 tombait Szalnok, en 1556 Szigeth, en 1556 Sulaiman était campé de nouveau devant Buda.

Cette préoccupation c'est bien celle que Wolf manifeste dans les préfaces de ses éditions: il se propose de pousser les responsables à tirer leçon de l'histoire de l'empire byzantin, à fin qu'ils s'engagent à défendre leur patrie. «Nec desperandum, il disait en concluant, fore multos qui his (scil. auctoribus) non modo ad voluptatem, sed etiam ad publicam utilitatem legendis, tuum (scil. Antonii Fugger) consilium laudaturi et inter cetera ornamenta quam plurima numeraturi sint, qui illustri monimento posteris etiam consultum volueris, et multorum animos, his operibus in publicum editis, ad patriae defensionem maiore studio suscipiendam excitaris.» C'est toujours la conception éthique de l'histoire qui prime sur toute autre considération; c'est bien l'idée qui revient sous sa plume là ou il a conscience d'avoir donné pour la première fois un recueil presque complet de l'histoire byzantine: «integrum totius Byzantinae Historiae Corpus et omnibus prope numeris suis absolutum . . . cuius lectio non tam iucunda, quam salutaris esset, si ii qui rerum potiuntur, ex alienis peccatis sua emendare conarentur.»

Certainement l'intention de Wolf n'était pas de s'arrêter à la publication des quatre auteurs du «Corpus» (Zonaras, Nicétas Choniatès, Nicéphore Grégoras, Laonicos Chalcocondylès dans la version de Clauser): déjà dans la préface de son Choniatès il fait allusion à l'«Alexias» d'Anne Comnène comme utile complément de la dernière partie de Zonaras; plus clairement son éditeur de Bâle, Johann Oporin, invitait les fils de Anton, Marc et Hans, à continuer

l'oeuvre de leur père en publiant les éditions «de reliquis huius Orientalis Imperii scriptoribus, ut Cedreno, Pachymerio, Anna Caesarissa atque aliis.» L'édition de Cédrenus sortit peu après le «Corpus», en 1566, sous l'impulsion toujours de Wolf par les soins de Holzmann-Xylander.

La conception éthique de Wolf revient aussi dans les rééditions du «Corpus» de 1568 et de 1587. Nous nous bornons à citer cet avertissement qu'on lit dans la mise on tête de l'édition de Frankfurth:

«Opus hoc tempore non minus lectu necessarium quam iucundum, dum, quibus de causis florentissimorum Graecorum imperium conciderit, extendit, animos eorum qui ad Reipublicae gubernacula sedent, utilissimo exemplo ab intestinis aemulationibus atque dissidiis ad mutuae coniunctionis et amicitiae studium revocat.»

Nous avons dit que la publication de Wolf et de ses disciples se vérifia dans un climat de détachement entre toute forme de culture supérieure et la vie pratique; en d'autres termes elle intéressa seulement les cercles érudits et seulement en partie les classes bourgeoises de l'Allemagne. En Italie au contraire, où la culture de la Renaissance était devenue conception de vie, et particulièrement à Venise, ville par tradition et par intérêt toujours très attentive à tout ce qui regardait l'histoire du proche Orient, il n'y a pas eu ce détachement que nous avons vu en Allemagne, car on observe que très tôt les historiens byzantins sont «volgarizzati», c'est à dire traduit en italien. On commence par Hérodien et Procope et on arrive à Zonaras, dont la version italienne de Marco Emilio (Venise, 1560) sortit trois années après la première édition du texte grec de Wolf; à Nicétas Choniatès, dont la traduction italienne de Giuseppe Horologgi fut publiée l'année même du «Corpus» de Wolf (Venise, 1562) et un remaniement de Francesco Sansovino quelque mois après (Venise, 1562). Et il faut ajouter encore les traductions de Zonaras, de Nicétas Choniatès et de Nicéphore Grégoras par Ludovico Dolce (Venise, 1564, 1566, 1569). Il semble que cette littérature byzantine et au même temps turquesque des Sansovino et des autres académiciens de Venise ait eu un certain rôle dans la période historique dans laquelle elle sortit, c'est à dire celui d'information de l'opinion publique dans le moment plein d'angoisse qui a précédé l'alliance antiturque de Venise avec le pape Pie V et Philippe II d'Espagne, qui portera à la victoire de Lepanto (1571). C'est la période aussi dans laquelle le Consiglio dei Dieci chargeait Paolo Ramusio en 1556 d'écrire l'histoire de la conquête latine de Constantinople d'après le recit de Geoffroy de Ville-Hardouin, dont le manuscrit fut acheté en Belgique par Francesco Morosini en 1541 et traduit en italien par son père Giovambattista Ramusio, le grand géographe et cartographe; et Paolo s'acquitta très bien dans cette tâche, en exploitant aussi les sources byzantines comme le pseudo-Codinus, Zonaras, Acropolitès, Nicétas Choniatès, Nicéphore Grégoras et Xanthopoulos. C'est l'époque dans laquelle Andrea Morosini compose son livre «L'imprese et speditioni di Terra Santa, et l'acquisto fatto dell'imperio di Costantinopoli dalla Serenissima Repubblica di Venetia», publié par son fils Paul en 1627, et dans laquelle une noble dame vénitienne, Lucrezia Marinella, écrit son poème «L'Enrico ovvero Bisanzio acquistato», en octaves, prenant inspiration surtout des traditions vénitiennes. Tour cela témoigne du haut intérêt que Venise portait aux chôses de Byzance.

Depuis peu on avait clos le Concile de Trente (1563) et depuis peu avait pris naissance la contre-offensive catholique soutenue vigoureusement par les Jésuites, qui entre 1550 et 1590 reussirent à s'installer dans les plus grands centres de culture — en Allemagne, en France, en Espagne, en Italie et dans les Pays-Bas — lorsque en 1570 sortit à Venise une version latine de la «Synopsis historiarum» de Skylitzès par les soins de Giovan Battista Gabio, un professeur de littérature grecque de Rome connu aussi par une traduction en grec du Calendrier Grégorien. La version est précédée par une préface très intéressante. L'auteur s'en prend à ceux qui «falsa veris commiscentes et fabulas commiscentes hoc quoque sacro sanctum studium contaminare ausi sint» et qui se sont servi des auteurs byzantins pour faire glisser dans les âmes «ea mendaciorum genera . . . quibus Christianam Rempublicam conquassatam atque convulsam et in hunc pessimum praesentem statum deductam lugemus.» L'allusion aux Protestants est très claire. Et bien, dit-il, Skylitzès «nobis usui videtur esse, ut nihil sit in quo Graecorum natio a vera Latinorum fide dissentiat, quin eos (scil. haereticos) toto, ut aiunt, coelo errare evidentissimis convincat argumentis». La cause est entendue: comme l'historiographie byzantine a été considérée autrefois un instrument par les réformateurs allemands (Mélanchton, Peucer, etc.), elle semble maintenant être de nouveau considérée un instrument par les contreréformateurs catholiques. Heureusement l'appel de Gabio ne semble pas avoir eu un écho immédiat. Il faut attendre encore une trentaine d'années avant que les savants catholiques allemands et puis français s'occupent à fond des historiens byzantins. Et lorsque y revinrent, ils ne révélèrent pas un esprit aussi polémique contre les Protestants qui, jusqu'à ce moment-là, avaient tenu le champ dans ces études. D'autre part il faut aussi reconnaître que des savants de formation protestante comme Löwenklaw, Vulcanius, Hoeschel, Meursius et d'autres encore qui dans cette époque donnèrent des éditions notables de Glykas, de Manassès, de Zosime, d'Agathias, d'Anne Comnène, etc., se montrèrent absolument au-dessus de toute polémique confessionnelle. Il est rare de trouver un éditeur, comme George Dousa, qui s'en prendre aux Jésuites.

Au commencement du XVIIe siècle nous voyons de plus en plus grossir les rangs des catholiques qui s'interessent aux auteurs byzantins. Il est difficile d'expliquer cette intervention massive sans tenir compte des tendences de l'époque. Le Concile de Trente, en proclamant l'autorité des traditions non

écrites, a poussé les catholiques à prouver la continuité de la tradition, comme n'étant pas seulement apostolique, mais aussi ecclésiastique. De là l'institution d'une nouvelle science théologique, la «théologie positive», qui devait s'occuper de la critique textuelle et de l'histoire du dogme. La théologie, comme les autres sciences, ressent de l'atmosphère qui s'était créée avec les grandes découvertes géographiques et naturelles. Toute la génération qui opère depuis le commencement de 1600 se fait plus attentive aux données objectives, à l'observation des faits, au control et à la revision des données traditionnelles. Les Jésuites comprirent bientôt que celle-ci était la bonne route, non seulement dans le domain de la théologie, qui se fait historique, mais dans le domain aussi de l'histoire des dogmes et de l'histoire tout-court. Il est très significatif de trouver cette adfirmation dans la préface de la version de Jean Cantacuzène préparée par Jakob Spannmüller (Pontanus), le premier Jésuite qui se soit occupé de textes byzantins historiques: «rerum gestarum ac vetustiorum temporum utilem necessariamque cognitionem persequimur et inquirimus». C'est le principe auquel se sont conformé des Jésuites comme Spannmüller dans son Cantacuzène, comme Matthias Rader dans son «Chronicon Paschale», comme Denys Petau dans son édition de Nicéphore patriarche. À cette courante historique s'accole une autre courante non moins importante, de caractère plus proprement théologique, qui essaye de prouver la «concordia ecclesiae occidentalis et orientalis» sur plusieurs points controversés sur lesquels s'étaient appuyé autrefois les Protestants: c'est la tâche des élèves du Collège grec de St. Athanase de Rome (Pietro Arcudio, Leone Allacci, Giovan Matteo Caryophyllos, etc.).

Dans un tel climat de refleurissement des études byzantines il était naturel que l'on songeait de reprendre l'idée de Wolf d'un «Corpus Historiae Byzantinae», beaucoup plus vaste, naturellement, et mieux fondé au point de vue critique. C'est la tâche que se proposa l'érudition française du XVIIe siècle, encouragée et protégée par les rois et les chanceliers de France. Il semble que les réformes des études sous François Ier (en 1534) et sous Henri IV (entre 1595 et 1600) ayent eu très peu d'influence au point de vue du progrès de la science byzantine: tout au plus elles ont contribué à une diffusione plus grande de l'étude de la langue grecque. Il est possible, au contraire, qu'à ce progrès ait contribué la nouvelle politique inaugurée par Henri IV envers les Turcs. Les relations avec les Turcs étaient beaucoup changés depuis la periode de la politique d'entente de François Ier; les intérêts commerciaux de la France au Levant, en concurrence avec ceux des Pays-Bas et de la Grande Bretagne et notablement affaiblis vers la fin du XVIe siècle, poussèrent les hommes politiques de ce temps — le duc de Sully, Pierre de L'Estoile et d'autres encore —, outre que le roi même Henri IV, à s'intéresser à la situation de la Sublime Porte ottomane et à projeter une coalisation de l'Europe contre les Turcs,

après une pacification au point de vue religieux. En verité, depuis les exhortations et les projets de tant d'humanistes et d'hommes politiques eminents le «grand dessin» plus ou moins chimérique du duc de Sully n'était pas une nouveauté; mais ce qui était nouveau c'était le fait que ce projet partit cette fois de la France, et non plus de l'Allemagne ou de Venise où de la papauté. De là, en France, un certain ferment d'idée anti-ottomanes et une idéologie filo-byzantine qui se manifesta non seulement sur le plan diplomatique et politique, mais aussi sur le plan de la littérature de propagande et sur l'érudition scientifique, dont les éditions de textes juridiques orientaux et grecs par Christophe et Henry de Justel et par Charles Annibal Fabrot avec les éditions des Conciles sont peut-être l'expression la plus intéressante. Mais, à côté de cela, on ne peut pas sous-estimer le mérite qui revient au Collège de Clermont des Jésuites, où l'enseignement du grec et la recherche historique et théologique étaient très poussés déjà à la fin du XVIe siècle. Le «byzantinisme» des Jésuites du Collège de Clermont rentre dans le domain de la «théologie positive» et des buts de celle-ci: «exposer les faits positifs, exactement et sans argumentation subjective pour arriver à ces points de doctrine fondamentaux, incontestés, certains, qu'on appelle les dogmes» (Dupont-Ferrière). Il est si vrai ce que nous venons de dire qu'il suffira d'observer que les premiers grands byzantinistes Jésuites de France comme les PP. Fronton Le Duc, Pétau ou bien comme Sirmond, Labbe, Hardouin, ont été ou professeur de «théologie positive» ou «scriptores» du Collège parisien. Et nous savons très bien quelle était la tâche des «scriptores». «Cognitio historiae ecclesiasticae et progressionum quas per omnes aetates Ecclesia fecit ad illustranda et confirmanda catholicorum dogmata et haereticorum refutanda», c'est le but assigné à l'Académie ecclésiastique projétée en 1612, dont le Collège de Clermont et la Société des Bollandistes furent les expressions plus vitales. Et il faut encore dire qu'ils ont commencé par des auteurs «ecclésiatiques» comme Nicéphore patriarche (Petau) et Nicéphore Calliste Xanthopoulos (Fronton Le Duc). Ce qui apparait au contraire aujourd'hui un mérite contestable des Jésuites c'est l'idée et le programme du «Corpus Parisinum» qu'on a l'habitude d'attribuer au P. Philippe Labbe. Il est vrai que ce programme est exposé par Labbe dans le «protrepticón» (De byzantinae historiae scriptoribus) qui figure en tête du tome Ier du «Corpus», mais on n'a pas assez remarqué que ce programme est de 1648, tandis que le «Corpus» commença en 1645, et que les premiers tomes (Cantacuzène, 1645; Cédrenus et Simocattas, 1647; Nicétas Choniatès, 1647) ne portent pas la signature de Labbe, mais celle de Charles Annibal Fabrot, le grand byzantiniste et plus grand juriste éditeur des «Institutions» de Théophile et des «Basilika» (1647). C'est bien Fabrot qui écrit dans la préface de Cantacuzène: «primo quoque tempore omnes historiae Byzantinae scriptores tam editos, quam manu exaratos typis Regiis edendum . . . prolaturi sumus»;

c'est bien lui qui écrit dans le Cédrenus: «De scriptoribus historiae byzantinae publicandis spem fecimus edito Ioanne Cantacuzeno. Ecce fidem praestamus...» Alors, est-ce que le premier projet du «Corpus» a été de Fabrot? C'est bien ce qui semble ressortir des faits que nosu avons cité. Tout de même il ne faut pas oublier que le lendemain de la publication du «protrepticon» de Labbe, l'évêque de Vaison, Joseph Marie Suarès, écrit une lettre au chancelier Séguier lui donnant avis qu'un projet semblable avait été étudié par lui avant 1633 à Rome, lorsque il était bibliothécaire du card. Barberini, avec la collaboration de Leone Allacci. Ce projet contemplait «historiam ab orbe condito ad captam usque a Turcis Constantinopolim graece latineque contextam e graecis auctoribus». Mais ce qui est assez intéressant c'est le fait che Fabrot était certainement en rapport avec Suarès, car il a publié en 1647 dans ses «Basilika» une «Notitia Basilicorum» rédigé justement par celui-ci. Donc, très probablement, l'idée d'un «Corpus» nouveau naquit dans la pensée de Suarès; telle idée eut diffusion à travers les «Apes Urbanae» (1633) de Leone Allacci, qui était déjà connu à Paris par ses éditions d'auteurs grecs; de Suarès l'idée passa à Fabrot, et de Fabrot à Labbe.

Peut-être que les bénédictins de Saint-Maur ont eu l'idée, au commencement de leur activité éditoriale, de rivaliser avec les Jésuites de Clermont. En effet ils ont débuté en 1688 avec des «Analecta graeca», où à côté de vies de saints byzantins (Euthyme, Cyriaque, etc.), figuraient aussi des textes d'un grand intérêt: tel le «Typikon» d'Irène Auguste et le «Rationarium» d'Alexis Comnène, édités par Bernard de Montfaucon. Mais ce petit tome, qui devait être un «coup d'essai», comme disait Mabillon, est resté tel, car les Maurins ont continué dans tout autre route. Pourtant il ne faut pas oublier que Montfaucon, le grand éditeur de textes patristiques et fondateur de l'étude systématique de la paléographie grecque, avait écrit avant de mourir un article qui fut publié posthume dans le Mercure de France (janv. 1742) avec ce titre: «Recherches à faire dans le voyage de Constantinople et du Levant»; c'est un vrai programme de recherches de manuscrits grecs dans les bibliothèques de l'Athos et de la Grèce.

Selon le P. Daniel, en projetant le programme du «Corpus» Philippe Labbe aurait eu principalement en vue l'honneur de la France», parce que «cette importante collection met en évidence aux yeux du monde entier non seulement l'érudition française du XVIIe siècle, mais encore l'héroïsme français du moyen âge»; également Du Cange, en continuant l'oeuvre de Labbe, aurait eu «pour objet de (son) travail . . . la majesté du nom français et la gloire de la nation». Cela me semble vrai seulement en partie. Il est vrai que les tomes du «Corpus» sont accompagnés par des épîtres dédicatoires extremement flatteuses pour les mécènes royaux, mais, comme on a justement observé, «jamais la flatterie n'a été plus basse, plus exagérée que dans les oeuvres des académiciens de Louis XIV». S'il y a eu jamais une intention telle qu'elle a été supposée par le P. Daniel, celle-ci a été sûrement beaucoup plus des gens qui protégeaient et donnait l'argent que des gens qui travaillaient. Le «Corpus» semble plutôt rentrer dans la cadre du mouvement intellectuel et scientifique du XVIIe siècle qui a transformé entièrement la société de ce temps-là. «Les transformations politiques, sociales, économiques qui s'operaient sous leurs yeux, a dit recemment Mr. Adam, les événements qui boulversaient alors la carte de l'Europe constituaient pour les esprits réfléchis un ensemble de problèmes dont l'étude sérieuse exigeait la connaissance du passé». L'histoire était encore considérée une forme de la littérature morale, comme auparavant, et l'histoire orientale, en particulier, presque entièrement dans les mains des Jésuites, une branche de l'histoire ecclésiastique ou de l'histoire des dogmes. En plus existait toujours en France un intérêt assez vif pour le «problème orientale» et une curiosité presque morbide pour Constantinople, les Turcs et pour ce qui se passait au Grand Sérail. Il suffit de parcourir la littérature «turquesque» de cette époque pour s'en rendre compte très bien: elle est pleine d'«Histoires», de «Miroirs», de «Lettres turques», de relations de «Voyages». L'une de ces relations, le «Voyage de Constantinople» de Mr. Grelot, nous permet même de mesurer jusqu'à quel point l'érudition a influencé la littérature. La conclusion à laquelle on arrive est déçevante: des gens de culture comme Mr. Grelot semblent ignorer presque complètement tout ce qui a été fait dans le demain de l'histoire des monuments de Constantinople. Evidemment il n'avait pas lu ni Combéfis, ni Labbe, ni même son Du Cange, la «Descriptio urbis Constantinopolitanae»! Il faut penser donc que ces recherches restèrent pendant encore des années un «hortus conclusus» des érudits; et ce sont encore des érudits qui ont exploité le «Corpus» comme Martin Hanke en vue de son «De Byzantinarum rerum scriptoribus graecis liber» (1679), comme Louis Cousin en vue de son «Histoire de Constantinople depuis le règne de l'ancien Justin jusqu'à la fin de l'Empire» (1672—1674), comme Du Cange en vue de l'«Historia byzantina duplici commentario illustrata» et de son «Histoire de l'Empire de Constantinople sous les Empereurs François», qui ne sont pas vraiment des histoires, mais l'un un manuel d'héraldique, de numismatique et de topographie byzantine, l'autre une édition commentée de la «Conqueste» de Geoffrey de Ville-Hardouin avec des appendices en partie de caractère héraldique.

Tout de même il y a un aspect de cette diffusion du «byzantinisme» en Europe et particulièrement à Venise pendant le XVIIe siècle qui mérite d'être connu. Je me refère à la diffusion de l'histoire de Byzance dans les belles lettres, c'est à dire à la «Popularisierung» de la matière historique à travers les drames et les opéras. C'est un indice assez sûr que le byzantinisme a surmonté la

phase primitve de l'érudition académique et qu'il cherche à pénétrer dans les classes moins cultivées.

On continue à répéter que les premiers drames qui s'inspirent de l'histoire byzantine ont été le «Leo Armenius», d'André Gryphius (1646), l'«Héraclius» de Pierre Corneille (1647) et le «Belissaire» de Jean Rotrou (1648). Rien de plus erroné: l'histoire de la dramatique à sujet byzantin est encore à écrire, mais dès maintenant ont peut affirmer que les choses se sont passé bien différement. Cette tendence à representer des drames de sujet oriental et byzantin se manifeste déjà à la fin du XVIe siècle avec deux thèmes fondamentaux; le thème turc et celui greco-byzantin. Le thème turc fait son apparition dans le climat de lutte âpre contre les Turcs: ce sont d'abord deux drames de Locher (1497 et 1502), puis «La Soltane» de Bounyn (1561), le «Tamerlaine the Great» de Marlowe (1857), le «Solimano» de Della Bella (1619), «Il Solimano» de Bonarelli (1620), et on arrive au «Bajazet» de Racine (1670), au «Bajazet et Tamerlan» de Gregorij (en russe: c. 1675), à «L'Ibraim sultano» de Morselli (1692) et à beaucoup de pièces de ce genre jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Le thème byzantin penètre dans le théatre un peu plus tard, d'abord avec des intentions et des buts historiques et morales, puis théatrales et coréographiques. Ce sont les Jésuites, sans aucun doute, qui ont composé les premières pièces dramatiques de sujet byzantin. Il suffit de rappeler ici l'«Heraclius, Exaltatio S. Crucis» du collège de Tournai (1596), le «Mauritius» de Grégoire Knapski (1600—1610), le «Belisarius» du même Knapski (1600—1610), l'«Actio de imperatore Leone» du collège de Prague (1608), le «Leo Armenius» de Joseph Simeon (1645), le «Zeno» du même Simeon (1637 ou 1648), l'«Alexius Comnenus» de Nicola Avancini (1679), et beaucoup d'autres de sujets semblables. Les Jésuites se proposaient avec ces drames d'une part de donner des exemples historiques pour l'éducation de la jeunesse, d'autre part de s'opposer sur le plan littéraire au défi des Protestants. Mais assez tôt ce drame «byzantin» sortit de l'enclos des collèges des Jésuites et entra dans le théatre laïc. Le premier drame de ce genre semble être le «Belisario» de Francucci (1620) qui, à côté de la «Comico-tragoedia de Belisario» du jésuite Jakob Bidermann (1607), est à l'origine de toute une série de pièces espagnoles, françaises, anglaises et italiennes; puis c'est l'«Héraclius» de Corneille (1647), qui est aussi, avec l'«Heraclius» des Jésuites, à l'origine d'une autre série de drames. En 1671 l'«Eraclio» de Nicola Beregani inaugure les opéras de sujet byzantin avec la musique de Pietro Andrea Ziani (1671). Puis commence la longue série des opéras italiennes (surtout à Venise): l'«Irene e Costantino» de Andrea Rossini (mus. de Antonio Zannettini, 1681), le «Giustino» du même Beregani (mus. de Giovanni Legrenzi, 1683), «La Teodora Augusta» de Adriano Morselli (mus. de Domenico Gabrieli, 1687) etc., jusqu'aux temps de Metastasio et de Goldoni.

Il faut noter que le gros public du XVIe et du XVIIe siècles a eu son premier contact avec le byzantinisme justement à travers ces drames et ces opéras qui d'un côté ou de l'autre faussaient profondement la réalité historique. Et il est probable que dans l'évaluation négative des illuministes ait contribué dans une certaine mesure ce théatre particulier, qui a eu d'ailleurs un succès assez large.

Pour arriver à une première tentative de dessin historique il faut parvenir aux commencements du XVIIIe siècle. D'abord c'est le «Grand Théâtre historique ou nouvelle histoire universelle tant sacré que profane depuis la création du monde jusqu'au commencement du XVIIIe siècle» publié en 1703 comme anonyme, mais de Nicolas Guendeville. Des auteurs comme Zonaras, Cédrenus, Procope, Agathias, Nicéphore patriarche, Nicéphore Grégoras, George Sphrantzès, Laonicos Chalcocondylès, sont mis en oeuvre pour la partie qui concerne l'histoire byzantine; qui n'est pas, d'ailleurs, autonome, mais considérée encore une partie de l'histoire de l'empire gérmanique selon le modèle du «De Caesaribus» de Cuspinianus.

Un vrai progrès est signé seulement par l'«Universal History from the earliest account of time, compiled from original authors» (1736—1765), traduite peu après en allemand, en italien et en français, car dans cette histoire nous rencontrons pour la première fois un developpement organique de l'histoire byzantine depuis 476 jusqu'à la chute de Constantinople, avec des developpements autant organiques de l'histoire des Arabes, des Turcs et des empereurs de Nicée et de Trébisonde. Les sources sont toujours les mêmes du «Grand Théâtre», et en plus on trouve Théophane le Confesseur, mais elles sont employées avec beaucoup plus de sens critique. Ça et là ne manquent même pas des jugements et des considérations qui revèlent dans les auteurs la recherche rationelle des causes et des effets dans les évenements historiques. On retrouve le même style dans la «General History of the World from the creation to the present time» de William Guthrie et John Gray (1764—1767), qui est un compendium de l'«Universal History» précédente, surtout dans la refonte allemande de la partie concernant l'histoire byzantine, la «Geschichte des orientalischen Kaiserthums von Erbauung Constantinopels an bis auf die Eroberung dieser Stadt von den Türken» de Johann Daniel Ritter (1768). L'histoire byzantine à cette époque a déjà une place à soi dans le cadre de l'histoire universelle, mais elle ne reussit pas encore à se soustraire au «complexus» de l'universalisme, héritage de l'historiographie du moyen âge. La première fois qu'on a publié une histoire de Byzance séparément a été en 1743; c'est l'«Historiae Byzantinae Epitome e compluribus graecis praecipue scriptoribus concinnata a Constantino Magno ad Constantinum ultimum» du Jésuite François Borgia Kéri. Mais cette ouvrage a tous les caractère d'un

manuel scolaire, une compilation où l'histoire est encore ordonnée par médaillons d'empereurs en suivant un ordre strictement chronologique.

Avec l'«Histoire du Bas Empire en commençant à Constantin le Grand» de Charles Lebeau (1757—1781) nous sommes déjà en pleine période illuministe. Lebeau participe déjà de l'idée de dévaluation de l'histoire du moyen âge, idée qui est propre du rationalisme de l'époque des lumières. Depuis peu était sorti l'«Essai sur les moeurs» (1753) de Voltaire, et avant son achèvement Robertson publia sa «View of the Progress of Society in Europe» (1769), ouvrages qui contribuèrent d'une manière décisive à une nouvelle réflexion et à une nouvelle conception de l'histoire.

Jusqu'au siècle des lumières l'histoire de l'historiographie byzantine n'enregistre pas de gros progrès au delà de la conception théologique, dinastique et annalistique. L'histoire, dans le meilleur des cas, est et reste histoire des faits, des empereurs, des guerres, des intrigues; ce n'est pas encore histoire de l'esprit humain, des coutumes, des consuétudes, des lois, du progrès civil. Ça et là il y a quelque trace de saine critique, mais encore très timide. Le progrès plus évident c'est dans l'aboutissement à une narration autonome et organique déjà avant Lebeau et Gibbon. Autre progrès, qu'on ne doit pas sous-estimer, c'est l'emploi toujours plus étendu et critique des sources byzantines, non seulement celles de caractère plus proprement historique, mais aussi celles qui sont offertes par les sciences auxiliaires.

Assez tôt se présenta à ces historiens un problème assez difficile à résoudre: celui du commencement et de la périodisation de l'histoire byzantine, étant donné que tout le monde était d'accord sur le moment de sa fin. Tantôt le commencement est posé avec Justin, tantôt avec Anastase, tantôt en 476 sous Zénon, tantôt avec la fondation de Constantinople (324—331) ou avec Constantin le Grand: cette fluctuation remonte aux différentes opinions humanistiques de l'«inclinatio imperii». Mais la doctrine du commencement qui s'appelle à Constantin, doctrine suivi par les derniers historiens que nous avons cité (Ritter, De Burigny, Borgia Kéri, Lebeau), a été emprunté de l'«Historia medii aevi a temporibus Constantini Magni ad Constantinopolim a Turcis captam» (1688), écrite par Christophe Keller, connu sous les nom de Cellarius; elle s'appuit à la distinction entre les siècles dominés par des princes chrétiens et les siècles dominés par des princes «profani . . . et a coelestibus sacris alieni». C'est un bon point de départ, beaucoup plus logique, sur le plan de l'histoire, que les autres; de cette manière le commencement de l'empire chrétien s'identifie avec le commencement de l'empire byzantin.

Si l'historiographie byzantine est encore en maillot, l'activité érudite a atteint déjà à cette époque un sommet très haut. On peut même essayer de caractériser la byzantinologie du XVIe et XVIIe siècles. Il semble que ces érudits se soient proposés comme buts fondamentaux: 1) de dresser un bilan, pour ainsi dire, des sources de l'histoire byzantine; 2) d'établir des textes assez sûrs au point de vue critique en employant le même instrument philologique qu'on avait déjà employé avec succes dans les textes classiques, bibliques et patristiques; 3) de connaître à fond les sources historiques de toute sorte (chronographiques, juridiques, numismatiques, topographiques, etc.) à fin de pouvoir donner une reconstruction «archéologique», plutôt qu'historique, du monde byzantin; une «restitutio» donc de caractère tout à fait semblable à celle que l'humanisme avait fait de l'antiquité classique, dans laquelle on a cherché de redonner au monde byzantin ses dimensions historiques. Pour bien apprécier cette période il ne faut pas aussi oublier que le contact direct avec les textes était pour ces gens dà une source inépuisable de savoir, de laquelle ils ont tiré leur nourriture, même si dans celle-ci ont presque épuisé leurs énergies.

Vers la moitié du XVIIIe siècle les textes byzantins étaient presque tous dans le domain publique, non seulement ceux des historiens, mais aussi les textes juridiques, religieux, antiquaires, ecclésiastiques. Les sciences auxiliaires étaient assez solidement constituées: la numismatique par Du Cange et Bandur, la chronologie per Petau et Labbe, la diplomatique par Mabillon et Du Cange, l'histoire des sources par Hanke, l'archéologie et la topographie par Du Cange et Bandur, la paléographie grecque par Montfaucon, la chronologie ecclésiastique par Le Quien, la lexicographie encore par Du Cange et Meursius. Le mouvement des études érudites autour de l'histoire et de la civilisation byzantine, qui avait commencé en Italie et en Allemagne et qui se termina en France sous les règnes de Louis XIII et de Louis XIV, mouvement qui visait à un complétement érudit dans toutes les branches du savoir historique, avait entassé une quantité imposante de materiaux prêts à être employés dans une construction monumentale: une histoire de la «civilisation» millénaire de Byzance. Le rationalisme et le scepticisme de l'époque des lumières la transforma dans une histoire de la «décadence» millénaire de l'Empire. Il faudra attendre le XIXe siècle pour que les recherches érudites du XVIe, XVIIe et du XVIIIe siècles produisent, dans un sentiment renouvelé de l'évolution historique, des fruits valables, et pour que la nouvelle science remit en valeur, sans préjugés et en opposition à la présomption des rationalistes du siècle des lumière, la grandeur du monde byzantin.

ANDRÉ GUILLOU/PARIS-ROME

LE SIÈCLE DES LUMIÈRES

J'aimerais tuer un mythe, celui de la stérilité du XVIII[e] siècle en matière d'histoire byzantine.

En 1900, l'un de nos maîtres les plus écoutés, Charles Diehl, après avoir souligné l'apport de l'érudition française du XVII[e] siècle aux recherches d'histoire byzantine, déplorait qu'ensuite la France se fût «désintéressée de la science qu'elle venait de créer», ajoutant que «le silence qui s'y était fait sur les choses byzantines devait durer, presque sans interruption, jusqu'aux environs de 1870»[1]). Ce serait donc d'une lacune que j'aurais été invité à vous entretenir par le Comité International de l'Association Internationale des Études Byzantines.

Mais, en relisant les grandes oeuvres de nos prédécesseurs, sans me limiter, bien entendu, aux savants français, il m'est vite apparu que, si le XVII[e] siècle était bien celui des érudits initiateurs, de Du Cange, de Mabillon, de Banduri et de Fabricius, de Montfaucon, il était aussi celui de l'Héraclius, empereur d'Orient, de Pierre Corneille, de l'Héraclius de Calderon, de son Exaltation de la Croix, mauvais drame inspiré par l'invention de la Croix par Héraclius, du Discours sur l'Histoire Universelle de Bossuet, du Mappamondo storico d'Antonio Foresti, enfin du manuel d'histoire médiévale de Christophore Keller, qui tous, non plus comme érudits mais comme tragédiens ou historiens, avaient traité de l'histoire médiévale grecque et l'avaient faite entendre à un plus large public[2]).

Le siècle des Lumières aura ses «antiquaires» aussi, même s'il a surtout brillé par ses «historiens-philosophes».

---

[1]) Les études byzantines en France au XIX[e] siècle, dans Études byzantines, Paris, 1905, p. 22 et 23.

[2]) C'est, dès maintenant, qu'il faut refermer toutes les sèches bibliographies nationales dans lesquelles, avec plus ou moins de talent, certains se sont efforcés de montrer l'apport de leur pays aux recherches d'histoire byzantine, pour ouvrir et relire le beau livre de Giorgio Falco, La polemica sul Medio Evo, I (Biblioteca della Società Storica Subalpina . . ., 143), Turin, 1933, qui permet de comprendre la place de l'histoire du monde grec médiéval dans le développement de la recherche historique depuis les premiers humanistes allemands de la fin du XV[e] siècle.

1. *L'érudition «monastique»*

«Chroniques ridicules renfermées dans les cloîtres depuis Grégoire de Tours», ainsi sont maltraitées par Voltaire les sources narratives du Moyen Age occidental[3]), telle aurait été la condamnation par lui des chroniques grecques. Travail de moine non plus méprisable que celui des compilateurs médiévaux modestes et consciencieux, qui ont raconté l'histoire byzantine, celui de la famille érudite du XVIII[e] siècle: Gottfried Christoph Harles, Johann Jakob Reiske, Michel Le Quien, Charles Lebeau, pour n'en citer que les membres les plus notables.

Gottfried Christoph Harles (1738—1815) est l'auteur d'une édition de la Bibliotheca graeca de Johann Albert Fabricius en douze volumes.

Johann Jakob Reiske (1716—1774), hébraïsant et arabisant de Leipzig, «byzantiniste malgré lui», reprit des mains de J. H. Leich, qui venait de mourir à la besogne, l'édition du Livre des Cérémonies, dont l'unique manuscrit alors connu était conservé dans la bibliothèque du Conseil[4]).

Michel Le Quien, révérend père dominicain, né à Boulogne, en 1661, mort à Paris en 1733, dans le couvent qu'il avait peu quitté, acheva en 1724 dans la ligne stricte de l'érudition du XVII[e] siècle cet Oriens Christianus où il a réuni, avec une patience qui déconcerte, toutes les informations, sûres ou moins sûres, qu'il avait pu recueillir dans les sources écrites sur chaque siège patriarcal ou épiscopal du domaine ecclésiastique grec: les trois volumes in-folio publiés quelques années après sa mort font toujours partie de nos usuels[5]).

«Si d'autres . . . sont parvenus à donner à leur récit une forme quelquefois plus agréable, ils n'ont aucun avantage sur Lebeau pour la connaissance des sources originales; ils n'eurent pas d'autres moyens à leur disposition . . .». Eloge des vingt-cinq volumes de l'Histoire du Bas-Empire, par M. de Saint-Martin, auteur d'une seconde édition augmentée (on croit rêver) de notes substantielles où ont été exploitées les sources orientales inaccessibles à Lebeau[6]). Jacques-Corentin Royou, en préface à une autre Histoire du Bas-Empire, tout aussi indigeste, au début du XIX[e] siècle, regrettait, au contraire, et avec quelle modestie: «La plupart des histoires écrites en notre langue demandent à être refaites ou remaniées. Je n'en connais pas dont la refonte, si l'on peut parler ainsi, soit plus nécessaire que celle du Bas-Empire.

[3]) Le Pyrrhonisme de l'histoire, dans Oeuvres complètes, éd. M. Beuchot, t. 44, Paris, 1831, p. 412.

[4]) H.-G. Beck, Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher, p. 90—92.

[5]) Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus; quo exhibentur ecclesiae, patriarchae, caeterique praesules totius orientis, Paris, 1740.

[6]) Préface à l'édition de 1824, p. VII.

M. Lebeau et son continuateur l'ont délayée en vingt-cinq volumes, et laissent encore un siècle en arrière. J'ignore si l'on aura le courage de compléter cette nombreuse collection . . .»[7]). Lebeau est le type achevé du savoir académique de son temps[8]): il analyse de façon exhaustive toutes les sources qu'il avait lues depuis son enfance au cours des longues veilles, citées en exemple par ses biographes, sans omettre ni un tremblement de terre ni une peste, agrémentant, ici où là, son récit de réflexions morales, d'une grande banalité, teintées parfois d'une intolérance de mauvais aloi, qui lui fait dire, par exemple, que le Coran «est un composé monstrueux de christianisme, de judaïsme, de paganisme» et que Mahomet est un «redoutable imposteur»[9]).

Tels sont les «historiens» voulus, au reste, encore par Fustel de Coulanges, «ceux qui se tiennent le plus près des textes, qui n'écrivent et ne pensent que d'après eux»; ce sont les rats de Jean de La Fontaine qui

« . . . les livres rongeants,
Se font savants jusques aux dents»[10]).

Aucun progrès n'aurait-il, donc, été fait pour écrire l'histoire, depuis Bacon, qui décrivait ainsi au début du XVII[e] siècle la carte du savoir: la poésie, affaire d'imagination, l'histoire, affaire de mémoire, la philosophie, affaire d'intelligence ?[11]). Peut-être bien, car ce sont des philosophes qui ont donné un premier souffle à l'histoire du monde byzantin, en la laïcisant.

2. *Histoire «laïque»*

Les objets de la connaissance historique, recueillis par les érudits du XVI[e], du XVII[e] et du XVIII[e] siècle, s'ils avaient profité des progrès effectués par la méthode critique, étaient demeurés l'apanage des spécialistes, latinistes et hellénistes. Descartes, au début du XVI[e] siècle, refusait même à l'histoire une place parmi les sciences et c'est Jean-Baptiste Vico, un Napolitain, qui, un siècle plus tard, montrera que l'historien, tout en critiquant ses sources, peut aussi construire[12]). Par désir de vulgarisation et de propagande, le

[7]) Histoire du Bas-Empire depuis Constantin jusqu'à la prise de Constantinople en 1453, t. I, Paris 1803, p. I.

[8]) L'éloge de Lebeau, prononcé par Louis Dupuy, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 11 novembre 1778, en séance publique de l'Académie, retrace la carrière toute droite de l'auteur (1701—1778), depuis ses études au fameux Collège Sainte-Barbe à Paris jusqu'à son élection à l'Académie, dont il fut le Secrétaire Perpétuel de 1755 à 1773; «on s'étonna», dit son panégyriste, «de trouver en un seul de ses membres le savoir d'un corps académique», mais sans intelligence.

[9]) Histoire du Bas-Empire, éd. 1830, t. XI, p. 54, 56. [10]) Le rat et l'huitre.

[11]) R. G. Collingwood, The Idea of History, Oxford, 1946, p. 58.

[12]) Ibidem, p. 63—73.

XVIIIe siècle, élargissant le domaine de l'art à la philosophie, à l'histoire, à la sociologie, à la critique d'art, à l'histoire naturelle, l'introduira dans les salons avec le jeu et, avec la verve et l'esprit que l'on sait, y fera adopter des idées neuves. Les anti-cartésiens, John Locke (1632—1704), Georges Berkeley (1684—1753), David Hume (1711—1776), surtout, rendirent sa place à la connaissance historique, «système de croyances raisonnables basées sur le témoignage»[13]). Les «Illuministes» sont leurs disciples, non seulement dans leur réhabilitation de l'histoire, mais aussi dans leur effort pour laïciser chaque branche de la vie et de la pensée humaines, qui atteindra à une position polémique dont sera victime l'histoire elle-même: à ces prêtres de la tolérance, de la culture paisible, les moines du Moyen Age et le Moyen Age lui-même sembleront un non-sens.

C'est avec cette recette que fut accommodée, à plusieurs reprises, l'histoire du monde grec médiéval; les maîtres à penser sont bien connus: Montesquieu (1689—1755), Voltaire (1694—1778), Schlözer (1735—1809), Gibbon (1737—1794).

Charles de Secondat, baron de Montesquieu, gentilhomme, homme d'esprit, amoureux du «genre humain», après trois années de voyages à travers l'Europe, se retira en 1731 dans son château natal de la Brède, près de Bordeaux, pour se livrer à l'étude; en 1734, il publiait les Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence, sorte de chapitre détaché de l'Esprit des Lois qui sera donné au public quatorze ans plus tard. Les Considérations forment un petit traité, où l'auteur, en dix-neuf chapitres, raisonne sur l'histoire d'une période qui part des origines de Rome et s'arrête au XVe siècle. De ces dix-neuf chapitres, les quatre derniers seulement nous intéressent[14]). Avec une grande clarté, dans son style vigoureux et sobre, Montesquieu y expose d'abord (chap. XX) ses idées sur les conquêtes et le gouvernement de Justinien: l'Empire d'Orient, au contraire de l'Occident, résista à l'installation des tribus barbares, en armant celles-ci les unes contre les autres; le général Bélisaire «qui avait toutes les maximes des premiers Romains», réussit en outre, «à se former une armée telle que les anciennes armées romaines»[15]); Justinien fut un empereur néfaste à cause de sa prodigalité, son goût pour les vexations, les rapines, sa fureur de bâtir, ce qui permit à de nouveaux peuples de traverser le Danube, aux Perses d'attaquer et aux factions de se manifester à Constantinople et dans les autres villes; Montesquieu insiste sur l'influence destructrice de Théodora

13) Ibidem, p. 74.
14) On pourra les lire aisément dans les Oeuvres complètes, éd. Paris, Hachette, 1873, p. 93—115.
15) Ibidem, p. 93—96.

et son désaccord, apparent peut-être, avec Justinien en matière religieuse; pour lui, la construction des innombrables fortifications qui couvrent des pages entières de Procope était rendue nécessaire par la faiblesse de l'armée. A cette lecture on reconnaît que Montesquieu a utilisé Evagre qu'il cite, mais surtout Procope, en préférant curieusement parmi les écrits de ce chroniqueur l'oeuvre la plus tendencieuse les 'Ανέκδοτα; Montesquieu s'en explique: «Je ne serais point naturellement porté à croire tout ce que Procope nous dit . . . dans son Histoire Secrète», où il critique violemment Justinien, puisque ailleurs il le flatte sans mesure; toutefois il croit devoir préférer cette source, car elle lui paraît mieux refléter la faiblesse de l'empire à la fin du règne, mieux réduire à leur modeste valeur ces lois de Justinien qui, en quelques années, ont modifié plus la jurisprudence que trois siècles de droit en France et sur des points si petits que Justinien devait bien vendre ses jugements; source qui, enfin, décrivant le massacre des Samaritains qui entraîna le dépeuplement de la Palestine et par suite l'occupation arabe, montre à quels désastres mène l'intolérance religieuse[16]). Le chapitre XXI[17]), intitulé Désordres de l'empire d'Orient, souligne la tranquillité de l'empire perse protégé au Nord par les Portes Caspiennes et l'Araxos, au Sud par les querelles intestines entretenues entre les chefs arabes, la grande discipline aussi de l'armée perse; les «Romains» doivent leur payer tribut. L'avarice de l'empereur byzantin Maurice, qui refuse de racheter les prisonniers grecs aux Avars, entraîna la révolte de l'armée; et Phocas est élevé à l'Empire par la faction des Verts; «l'histoire de l'empire grec, c'est ainsi que nous nommerons dorénavant l'empire romain, n'est plus qu'un tissu de révoltes, de séditions et de perfidies. Les sujets n'avaient pas seulement l'idée de la fidélité que l'on doit aux princes . . .». Le chapitre XXIV décrit la «faiblesse de l'empire d'Orient»[18]): c'est l'arrivée d'Héraclius qui tue Phocas et «trouve les provinces envahies et les légions détruites»; c'est l'avance rapide des Arabes, mus sans doute par l'enthousiasme religieux, mais aussi excellents tireurs à l'arc, «l'armée bigote» des Grecs fut repoussée par «l'armée fanatique» des Arabes; c'est l'iconoclasme, lutte contre le pouvoir légal et la puissance monastique, qui eut ce bon effet qu'«on reprit un peu les principes du gouvernement», mais pour conséquence que les moines, après leur victoire, envahirent tout et qu'il ne se fit plus rien sans eux; c'est l'autorité immense du patriarche qui, en temps de troubles, peut livrer l'empereur ou les grands réfugiés dans les églises; c'est Constantinople plus occupée du Concile de Florence que de la menace turque; c'est Andronic Paléologue qui passe sa vie à tenter de mettre d'accord les théologiens; c'est la conclusion, qui contient l'un des principes les plus fameux de Montesquieu: «La source la plus empoisonnée de tous les malheurs des Grecs, c'est qu'ils ne connurent

16) Ibidem, p. 96—99. 17) Ibidem, p. 100—101. 18) Ibidem, p. 102—109.

jamais la nature ni les bornes de la puissance ecclésiastique et de la séculière . . . Cette grande distinction, qui est la base sur laquelle pose la tranquillité des peuples, est fondée non seulement sur la religion, mais encore sur la raison et la nature, qui veulent que des choses réellement séparées, et qui ne peuvent subsister que séparées, ne soient jamais confondues.» Comment un empire aussi mal structuré, s'interroge Montesquieu (ch. XXIII)[19]), aussi mal défendu, a-t-il pu subsister aussi longtemps? Telle est la question que s'était déjà posée Mélanchton qui y voyait un miracle de Dieu[20]); le gouvernement de l'empire était mauvais, mais celui-ci était «soutenu par des causes particulières» et Montesquieu énumère les luttes intestines qui minent les armées arabes, en particulier celle de l'Euphrate, la protection représentée par les troupes barbares installées sur le Danube, mais surtout le fameux feu grégeois, qui permit aux Grecs de brûler les flottes ennemies, et les immenses ressources venues aux Grecs de leur commerce. Mais la destruction est proche: les croisades nées de la haine implacable entre les rites grec et latin, de l'opinion aussi répandue que les lieux où Jésus-Christ était né étaient profanés, surtout du fait que «l'Europe était pleine de gens qui aimaient la guerre, qui avaient beaucoup de crimes à expier et qu'on leur proposait d'expier en suivant leur passion dominante: tout le monde prit donc la croix et les armes»; l'éphémère domination latine; la reconquête par les Byzantins d'un «empire qui ne fut que le fantôme du premier», sans flotte, sans ressources, puisque le commerce est passé aux mains des Génois et des Vénitiens; les raids turcs, qui font croître la population de la capitale d'un grand nombre de réfugiés; la guerre civile; l'unification des tribus turques, enfin, sous Bajazet; Montesquieu lève ici la plume: «Je n'ai pas le courage», écrit-il, «de parler des misères qui suivirent; je dirai seulement que, sous les derniers empereurs, l'empire, réduit aux faubourgs de Constantinople, finit comme le Rhin, qui n'est plus qu'un ruisseau, lorsqu'il se perd dans l'Océan.»

On accuse communément Montesquieu de manquer du sens critique exigé de l'historien digne de ce nom; Montesquieu a, pourtant, lu honnêtement, dans des traductions, les principales chroniques et annales grecques connues à son époque: après Evagre et Procope, Zosime, Zonaras, Léon Grammatikos, Pachymère, Cantacuzène, etc., et cette consultation suffisait à son propos; car il ne s'agissait pas pour lui d'écrire un livre d'histoire objective et impartiale (comme s'il y en avait!) au sens où l'entendent ses censeurs, mais de démontrer, en écrivain politique qui veut plaire, mais aussi instruire, car «il ne s'agit pas de faire lire», dit-il, «mais de faire penser»[21]), démontrer par un exemple, celui des Romains, comment une démocratie, perdant les vertus publiques,

[19]) Ibidem, p. 110–115.

[20]) G. Falco, La polemica sul Medio Evo . . ., p. 65.

[21]) Esprit des Lois, XI, 20.

condition même de son existence, périt par la tyrannie; comment un césaro-papisme appuyé par le clergé est, pour un empire, le principe d'une ruine irrémédiable[22]). La sérénité du ton sauve le petit traité de Montesquieu.

Le parti pris de l'impitoyable Voltaire étonne. Curieux infatigable, érudit passionné, Voltaire, intrigué par exemple sur le fonds de la dispute qui s'était élevée autrefois sur l'originalité de l'Héraclius de Corneille par rapport à celui de Calderon, fait venir la pièce espagnole, la traduit et conclut: «Extravagant ouvrage . . . l'Héraclius espagnol est un roman moins vraisemblable que tous les contes des Mille et une Nuits, fondé sur l'ignorance la plus crasse de l'histoire, et rempli de tout ce que l'imagination effrénée peut concevoir de plus absurde»[23]). «L'histoire est», en effet, pour Voltaire, «le récit des faits donnés pour vrais au contraire de la fable, qui est le récit des faits donnés pour faux», axiome qu'il inscrit, par exemple, dans son Dictionnaire philosophique[24]). Ce besoin de vérité, celle «qui ne mourra jamais», celle qui lui faisait insister sur la nécessité pour l'historien de scruter attentivement les sources et de connaître les langues, celle qui le poussait à peindre «des hommes tels qu'ils ont été»[25]), est gâté, d'une part, par sa prise de position polémique, anti-historique contre des cadres vivants de l'histoire, des concepts clefs, qu'il réduit, comme Hume, à des expressions abusives, purement sentimentales, tels que la religion («l'Infâme»), le prêtre, le barbare, le Moyen Age etc.; et, d'autre part, est limité par l'unique but fixé par lui à l'histoire qui doit être leçon pour l'homme d'état[26]), ce qui rend l'histoire des temps récents nécessaire et l'histoire du passé, satisfaction de curiosité[27]), et enfin par sa défiance excessive à l'égard des sources qui ne sont pas modernes et les archives monastiques en particulier[28]). La cause du Moyen Age est donc entendue; si «l'histoire de

[22]) Cette idée, qui résume bien l'une des positions des Considérations, est clairement exprimée par Condorcet à propos de Byzance dans son Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain, achevé en 1795; voir G. Falco, La polemica sul Medio Evo . . ., p. 137.

[23]) Théâtre, VI, Oeuvres complètes, Garnier, 1877, p. 536.

[24]) Oeuvres complètes, Paris, Imprimerie de la Société littéraire typographique, 1785, t. 49, s. v° Histoire.

[25]) Oeuvres complètes, Paris, 1785.

[26]) «De l'utilité de l'histoire. Cet avantage consiste surtout dans la comparaison qu'un homme d'état, un citoyen, peut faire des lois et des moeurs étrangères avec celles de son pays; c'est ce qui excite l'émulation des nations modernes dans les arts, dans l'agriculture, dans le commerce» (Fragments sur l'histoire, dans Oeuvres complètes, Paris, 1875, t. 28, p. 73).

[27]) «Inspirez surtout aux jeunes gens plus de goût pour l'histoire des temps récents, qui est pour nous de nécessité, que pour l'ancienne, qui n'est que de curiosité; qu'ils songent que la moderne a l'avantage d'être plus certaine, par cela même qu'elle est moderne» (Conseils à un Journaliste, Oeuvres complètes, Paris, 1785).

[28]) «Pour pénétrer dans le labyrinthe ténébreux du Moyen Age, il faut le secours des

l'empire romain est ce qui mérite le plus notre attention, parce que les Romains ont été nos maîtres et nos législateurs . . .», écrit Voltaire, «au démembrement de l'Empire romain en Occident, commence un nouvel ordre de choses, et c'est ce qu'on appelle l'Histoire du Moyen Age; histoire barbare des peuples barbares, qui, devenus chrétiens, n'en deviennent pas meilleurs»[29]). La cause est bien jugée. Et l'on ne s'étonnera, dès lors, de la qualité des traits lancés par Voltaire contre l'Empire byzantin dans les quelques pages de l'Essai sur les Moeurs où il réfléchit sur le sort de celui-ci, dans la grande fresque qu'il trace de l'histoire des hommes depuis Charlemagne au VIIIe siècle jusqu'à Louis XIII au XVIIe siècle. «L'empire de Constantinople», écrit-il, «subsistait comme un grand arbre, vigoureux encore, mais déjà vieux, dépouillé de quelques racines, et assailli de tous côtés par la tempête . . .»[29]). Depuis le règne de Maurice jusqu'à celui de Nicéphore, Voltaire note une suite d'assassinats et de crimes à la Cour byzantine et en conclut: «Quelle histoire de brigands obscurs, punis en place publique pour leurs crimes, est plus horrible et plus dégoûtante ?»[30]). C'est du Montesquieu revu et corrigé; de même que l'étonnement devant l'opulence, le nombre des habitants, le goût artistique de Constantinople «malgré tant de désastres», et l'explication de la survie par la richesse commerciale de la capitale de l'Empire[31]). Autre point de vue laïque de Voltaire: son chapitre sur Photius et le schisme; toutes les raisons invoquées par le parti latin comme par le parti grec lui paraissent, bien sûr, ridicules, «mais quiconque», affirme-t-il, «est juste, avouera que Photius était non seulement le plus savant homme de l'Eglise, mais un grand évêque»[32]). On voit de quel côté penchait Voltaire, mais certainement pas seulement pour des motifs orthodoxes.

Cette même année 1775, qui vit paraître à Paris la dernière édition, du vivant de l'auteur, de l'Essai sur les Moeurs, sortait des presses à Göttingen la Vorstellung der Universalhistorie d'August Ludwig Schlözer (1735—1809). Le savant historien et philosophe allemand, esprit mordant, mais inquiet, y faisait, pour la première fois, une place indépendante à l'histoire du monde grec médiéval, en le séparant du monde romain. Son originalité notable s'arrête là, car, en citoyen de l'Europe illuministe, il ne dépasse

archives et on n'en a presque point. Quelques anciens couvents ont conservé des chartes, des diplômes, qui contiennent des donations dont l'autorité est très suspecte. L'abbé de Longuerue dit que de quinze cents chartes il y en a mille de fausses, et qu'il ne garantit pas les autres» (Mélanges historiques. Le Pyrrhonisme de l'histoire, dans Oeuvres complètes, Paris, 1785, t. 27, p. 37).

[29]) Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII, dans Oeuvres complètes, Paris, 1875, t. 16, p. 488.

[30]) Ibidem, p. 490. [31]) Ibidem, p. 494.

[32]) Ibidem, p. 500—508, surtout p. 502.

pas le niveau de Voltaire à l'égard de son sujet; sa haine contre ce qu'il croit être un despotisme aveugle, sa haine contre une Eglise qu'il croit puissante, lui font voir dans l'histoire de ce qu'il nomme «un misérable empire de prêtres» une lente agonie: Justinien fut, certes, un immortel législateur, mais incapable de jugement politique, insensible à la vraie justice, les moines siègent dans les conseils les plus secrets, les évêques président les conseils de guerre, décident de la marche des armées ou de l'avenir de l'Etat, en interprétant songes et visions. Comment cet empire languissant a-t-il pu durer plus de dix siècles ? Grâce à sa richesse économique, qui lui venait des nombreux tributs qu'il percevait sur ses ennemis et de son commerce florissant, grâce aussi au feu grégeois, qui lui assura longtemps une grande supériorité militaire[33]). Ne croirait-on pas à une caricature du petit traité de Montesquieu ? Et pourtant A. L. Schlözer fut le maître de Hans von Müller qui, à la fin du siècle, substituait, par une vision illuministe et protestante, à l'aspect négatif de l'histoire médiévale un Moyen Age, réalité historique, qui annonçait Frederik Schlegel et l'historicisme catholique du XIXe siècle.

Mais c'est à un protestant anglais, converti au catholicisme, reconverti au protestantisme, Edward Gibbon (1737—1794), que revient le mérite d'avoir su réunir la mémoire de l'antiquaire et l'intelligence du philosophe et de constituer comme un pont entre les humanistes de la Renaissance et les Romantiques de la fin du XVIIIe siècle[34]). En 1758, il écrivait, en effet, à Gesner: «Comme moyen, l'érudition mérite toute notre admiration; comme fin dernière, tout notre mépris»[35]), ajoutant, ailleurs, que «si les philosophes ne sont pas toujours historiens, il serait du moins à souhaiter que les historiens fussent philosophes»[36]). Attiré tout jeune, par les lectures qu'il fit à Oxford, par l'histoire du monde oriental, celui des Perses et des Turcs, nourri de Le Nain de Tillemont, dont il reconnaît la valeur, mais dont il critique la trop grande crédulité et l'usage excessif qu'il fait des Pères de l'Eglise, nourri aussi de Montesquieu, qui restera pour lui le guide, de Voltaire, de Robertson, après avoir achevé son Essai sur l'Etude de la littérature vers 1759, qui concluait son expérience philosophique et érudite, se mit au grec, en se plongeant, au camp de Winchester, dans le «Jardin des racines grecques» paru un demi-siècle plus tôt; il pensait alors à un grand ouvrage d'histoire sur l'expédition de Charles VIII en Italie, sur la croisade de Richard Coeur de Lion, sur le Prince Noir, ou quelque autre sujet; un voyage qu'il effectua à Rome en 1764—1765 lui donna, écrit-il, l'idée d'écrire une histoire

[33]) G. Falco, La polemica sul Medio Evo . . ., p. 357—364.

[34]) R. G. Collingwood, The Idea of History, p. 79.

[35]) G. Giarrizzo, Edward Gibbon e la cultura europea del settecento (Istituto italiano per gli studi storici in Napoli, 7), Naples, 1954, p. 54.

[36]) Ibidem, p. 118.

de la décadence de Rome[37]), ce fut The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, vingt ans de travail, parue en six volumes in — 4⁰ à Londres entre 1776 et 1788[38]). Le plan initial qu'Edward Gibbon se proposait de suivre comprenait trois périodes, qui pour le lecteur qui en lit l'annonce auraient dû correspondre à une conception du sujet traité: la première partant d'un âge de maturité politique, celui de Trajan et des Antonins, devait aller jusqu'à la chute de l'empire d'Occident et la conquête gothe du VIᵉ siècle; la deuxième traiterait du règne de Justinien qui, par ses lois et ses victoires militaires, a rendu à l'Empire une splendeur passagère, et irait jusqu'à Charlemagne, créateur d'un nouvel empire; la dernière descendrait jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, et ce serait le récit de «l'extinction d'une race de princes dégénérée»[39]). Il s'agissait donc de vastes annales médiévales, isolant décidément le monde du Moyen Age de l'histoire universelle, et permettant à l'historien illuministe de décrire la décadence de la romanité, organisme politique, d'où les dates extrêmes choisies, et, pour lui, symboliques: l'âge d'or de l'Empire des Antonins, la ruine de 1453[40]). Mais, par un «vagabondage impénitent», selon l'expression amusante et juste de G. Falco[41]), Gibbon renonça, au fil des pages, au raisonnable triptyque qu'il avait d'abord conçu, l'Empire byzantin devint le centre de l'oeuvre, sans que l'auteur se résignât à finir son livre loin de Rome, origine et occasion de son dessein. Le premier volume eut un très vaste succès, «il se trouvait», dit-il lui-même, «sur toutes les tables et presque sur toutes les toilettes»[42]). Il y décrivait avec une érudition digne de confiance, rendue aimable par un style fleuri, l'histoire de l'Empire romain et de ses institutions depuis la fin du Iᵉʳ jusqu'au IVᵉ siècle, après un éloge enthousiaste de la modération d'Auguste. Aucun aspect de l'histoire ne le laissait indifférent et il promenait son lecteur dans les camps romains (lui-même venait de participer à la Guerre de Sept Ans), lui faisait admirer villes et monuments, apprécier la qualité des vignes et des oliviers siciliens, approcher la psychologie des Germains, comprendre leurs moeurs etc. La première édition fut épuisée en quelques jours, tant la découverte des villes romaines ensevelies et la publication au milieu du siècle de l'oeuvre de J. J. Winckelmann avait mis l'Antiquité à la mode[43]). Le deuxième volume traite de la fondation de Constantinople et du règne de Constantin, et s'étend jusqu'aux grands moments du passage de la Volga par les Huns (vers 375), de la migration des Goths et de leur établissement en Thrace; les plus belles pages sont consacrées à l'empereur Julien chez qui il retrouve les qualités des plus grands de ses prédécesseurs, César, Auguste, Trajan et Marc-Aurèle; les plus sèches décrivent les hérésies par le menu, consciencieusement et sans passion, qualité notable pour un disciple des illuministes français. Le troisième volume va de Théodore à la fin du Vᵉ siècle; il met en relief la destruction du paganisme, la révolte des Goths, la marche des Huns, celle des Vandales, et, après un long développement sur l'origine de la vie monastique (Antoine, Hilarion, Basile, Martin), son organisation, la conversion des barbares (Goths, Vandales, Burgondes, Lombards) et la persécution des Juifs d'Espagne (612—712), s'attarde sur les institutions mérovingiennes en Gaule et l'établissement de l'heptarchie saxonne en Angleterre. Le quatrième volume raconte le VIᵉ et en quelques pages le VIIᵉ siècle, s'achevant curieusement par une liste des empereurs depuis Héraclius jusqu'à Isaac II Ange, où le caractère de chaque souverain est scruté avec soin; un long chapitre est réservé à l'exposé de l'histoire des dogmes, aux hérésies, aux sectes orientales et l'on y entend même parler de la conversion de l'empereur monophysite d'Abyssinie au catholicisme romain en 1626. Le cinquième volume est une véritable mosaïque: l'iconoclasme en quelques pages, l'empire germanique depuis Charlemagne jusqu'au XIVᵉ siècle, la migration et la domination arabes jusqu'au XIᵉ siècle, l'empire grec du Xᵉ siècle (son administration, ses institutions), le Paulicianisme du VIIᵉ au XIIIᵉ siècle (persécution des Albigeois), les principautés bulgares, hongroises, russes, le royaume normand, la migration et la domination turques, les cinq premières croisades, tout est placé sur le même plan, sauf le morceau de choix, l'histoire de Mahomet et des Arabes, qui vaut encore la lecture par son ton convaincu. Le dernier volume s'ouvre par quelques pages plates sur le schisme de Photius et les annales de la quatrième croisade, suit le récit des dernières années de l'Empire (reconquête de Constantinople, guerres civiles, avance des Turcs, voyages des empereurs en Occident, exodes des Grecs en Italie, chute de Constantinople) et un très long développement sur l'histoire de la ville de

37) The Autobiographies of Edward Gibbon, ed. by J. Murray, Londres, 1896, p. 302.
38) On la consulte dans l'éd. en 7 volumes (Londres, 1896—1900), oeuvres de J. B Bury qui l'accrut de notes précieuses.
39) Ed. Gibbon, The History of the Decline . . . , I, Bâle, 1789, p. III—IV. Je citerai Gibbon dans l'édition que je possède.
40) D. Falco, La polemica sul Medio Evo..., p. 191—221 et 339; G. Giarrizzo, Edward Gibbon . . ., p. 135—173.
41) F. Falco, op. cit., p. 198.
42) The Autobiographies of Edward Gibbon . . ., p. 311.

43) La production artistique de l'époque est là pour le prouver; mais on a justement insisté sur le fait important que l'archéologie romaine, qui devait avoir, depuis 1770 environ, un grand succès en Europe, faisant de Rome la capitale de la culture en Occident, avait été largement appréciée dès le début du siècle (travaux de J. B. Fischer von Erlach sur l'architecture: voir P. Francastel, L'esthétique des Lumières, dans Utopie et institutions au XVIIIᵉ siècle. Le pragmatisme des Lumières) (Ecole Pratique des H.-E., 6ᵉs., Sciences économiques et sociales, Congrès et colloques, IV), Paris, La Haye, 1963, p. 354.

Rome et de la papauté depuis le XII[e] siècle jusqu'à Sixte-Quint (1585—1590), qui se termine par une description des ruines et des considérations sur l'origine et les causes de celles-ci.

En refermant cette somme, on ne sait que louer le plus de l'immense lecture de l'auteur ou de sa calme impartialité. On lui a reproché d'avoir voulu trop dire[44]), il serait plus juste de déplorer l'inorganisme de son ouvrage: formidable compilateur, soucieux de recourir toujours aux textes, qu'il connaissait bien, d'une curiosité universelle, même s'il a toujours les yeux fixés sur Constantinople, il a écrit l'histoire de cadres «préfabriqués», pour ainsi dire, la puissance romaine, Constantin, le Christianisme et l'Empire, Charlemagne, Mahomet et les Arabes, les Croisades, la Renaissance, qu'il a plus ou moins remplis. Le sujet, comme la façon de le traiter, n'était pas neuf, Montesquieu et Voltaire l'y avaient précédé: le christianisme en minant les vertus traditionnelles et en attirant à lui les richesses de l'Etat et des particuliers a beaucoup aidé à la chute de l'Empire romain, l'Empire grec d'Orient est un Etat vieux, l'iconoclasme était une cause juste, car l'Eglise doit être soumise à l'Etat, la Renaissance en Europe est l'oeuvre des savants grecs réfugiés en Italie, etc. Mais Edward Gibbon, lui, est un optimiste, pour qui l'histoire du passé a conduit au Siècle des Lumières, dans lequel il trouve qu'il fait bon vivre; Gibbon avoue son incapacité à comprendre l'histoire du monde grec après Héraclius, donc l'histoire du Moyen Age grec[45]), car il met le monde byzantin, que Montesquieu comparait au monde turc, sur le même plan que le monde romain, et comme les conjurations, les intrigues, les cruautés ne l'intéressent pas, puisqu'il met la dignité humaine au-dessus de toutes les autres qualités, sa matière lui échappe; il s'y retrouve toutefois brillamment, malgré le défaut de sa perspective: Bélisaire et Héraclius seront des héros à l'antique et surtout, derrière le fatras «uniforme de vices abjects» étalés par les sources, derrière le récit «des faiblesses et de la misère de l'Empire»[46]), brille Constantinople émissaire de la civilisation de l'Antiquité. Il y a dans l'oeuvre de Gibbon, avec ses immenses faiblesses, dues pour une part à une conviction historique initiale et à l'état de ses sources à l'époque où il l'écrivait, une belle tentative de réhabilitation du sujet aux yeux mêmes de son auteur[47]).

On a vu où je voulais, dès le début, en venir. J'ai traité sciemment trop vite l'apport de la recherche érudite du XVIII[e] siècle, apport primordial à nos travaux encore si mal documentés, j'ai stigmatisé, sans indulgence, l'oeuvre

[44]) Lire, par exemple, les observations d'Horace Walpole, après la lecture des trois premiers volumes, citées par G. Giarrizzo, Edward Gibbon . . ., p. 426.
[45]) The Decline . . ., éd. Bâle, t. VIII, 1788, p. 309. [46]) Ibidem.
[47]) Fragments sur l'histoire, dans Oeuvres complètes, t. 28, Paris, 1785, p. 69.

assez monstrueuse de la compilation «exhaustive», moins utile qu'un dictionnaire encyclopédique: il y aura toujours des Lebeau, si non des Le Quien, et, peut-être, un public de spécialistes pour les lire. C'est affaire de traditions, de connaissances enseignées et apprises. Des Montesquieu, des Voltaire, des Schlözer même et des Gibbon? Ceux-là ont livré un «Combat pour l'histoire», avec les risques, les excès, les faiblesses de toute opposition; la chance de l'histoire du monde grec, de l'histoire «byzantine», est d'avoir été mêlée à cette bataille. Fidèles à une doctrine ils n'ont vu, certes, dans celle-ci qu'une suite et une décadence de l'histoire romaine, redevenue à la mode, parce qu'esclaves aussi de leurs sources, ils n'ont connu de Byzance que l'histoire du palais, et tout ignoré de l'histoire des Byzantins, qu'ils prétendaient découvrir, en vertu d'une idéologie creuse; «après avoir lu trois ou quatre mille descriptions de batailles», dit Voltaire, «et la teneur de quelques centaines de traités, j'ai trouvé que je n'étais guère plus instruit au fond. Je n'apprenais là que des événements. Je ne connais pas plus les Français et les Sarrazins par la bataille de Charles-Martel, que je ne connais les Tartares et les Turcs par la victoire que Tamerlan remporta sur Bajazet»[47]); et Gibbon précisait: «Depuis que l'on étudie l'histoire des hommes plutôt que celle des rois, on s'est intéressé, avec raison, à la connaissance de l'économie politique et domestique»[48]), et son mérite fut d'avoir esquissé, lui, avec plus ou moins de bonheur cette histoire des moeurs. Le sens de l'homme libre dans une histoire en continuel progrès, même si cet homme était ridiculement statique et mû, déraisonnablement, par les révolutions extérieures, ce fut l'intelligence d'une histoire de Byzance, fausse mais expliquée; le sens aussi de ce tout de l'histoire que Michelet exaltera au siècle suivant[49]).

C'est, donc, d'histoire d'une civilisation que je voulais parler, mais le mot n'est entré à l'Académie qu'en 1835, «et n'a été beaucoup employé que par les écrivains modernes, quand la pensée publique s'est fixée sur le développement de l'histoire», dit le Dictionnaire de Littré. Le culte des techniques, qui s'est étendu à la recherche historique, laissera-t-il à un artiste ambitieux la liberté d'écrire une histoire de la civilisation (matérielle et spirituelle) du monde grec médiéval? Car «pour connaître l'homme qu'on appelle moral», c'est Voltaire qui conclut, «il faut surtout avoir vécu et réfléchi»[50]).

[48]) Cité par G. Giarrizzo, Edward Gibbon . . ., p. 89.
[49]) «Mais tout est solidaire de tout, est mêlé à tout» (Histoire de France au XVIII[e] siècle. La Régence, p. 12).
[50]) Dictionnaire philosophique, s. v[0] Homme, dans Oeuvres complètes, t. 49, 1785, p. 74.

DIONYSIOS A. ZAKYTHINOS / ATHEN

DU ROMANTISME AU NATIONALISME

L'année 1819 marque une date dans l'histoire des études byzantines. En publiant l'oeuvre de Léon Diaconos, Charles Bénoît Hase clôt, après une interruption de plus d'un siècle, la *Collection Byzantine* du Louvre, l'entreprise la plus généreuse que le Grand Siècle ait mené à fin dans le domaine de la Byzantinologie européenne.

Mais cette année est également une date importante à la fois dans l'historiographie romantique et dans l'histoire du Romantisme. En 1819 la *Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* était fondée à Francfort et les *Monumenta Germaniae historica* étaient ainsi inaugurés. D'autre part, en cette même année, l'Académie des Jeux Floraux de Toulouse proposait un concours sur le thème: «Quels sont les caractères distinctifs de la littérature à laquelle on a donné le nom de *Romantique* et quelles ressources pourrait-elle offrir à la littérature classique?» «On éprouve, dira Ph. van Tieghem, le besoin de voir clair, de prendre connaissance de l'envahisseur . . .»[1]) Deux ans plus tard, la Guerre de l'Indépendance hellénique apportera dans le monde une autre révolution.

Nous prenons donc comme date initiale de notre exposé cette année 1819 triplement symbolique. La date finale pourrait en être fixée, d'une manière symbolique aussi, soit à l'année 1889 où J. B. Bury a publié la première édition de son ouvrage *A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene*, soit à l'année 1892, date de la fondation de la *Byzantinische Zeitschrift*. Ces données sont à rapprocher d'autres dates qui marquent des étapes dans l'évolution des idées: par exemple, 1882, conférence de Renan *Qu'est-ce qu'une nation?*

Le Siècle des Lumières a donné sa mesure dans *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776—1788) d'Edouard Gibbon, qui est en même temps un essai d'interprétation du Bas-Empire et un monument de l'historiographie moderne. L'époque préromantique, suivie de l'essor du Romantisme, n'ont pas produit de synthèse analogue où le monde de Byzance fût représenté sous le jour des tendances particulières, des attitudes de l'esprit

---

[1]) Ph. van Tieghem, Le Romantisme français, Paris 1955, p. 15.

et des modes esthétiques apportés par ce mouvement dans la pensée européenne. Somme toute, le Romantisme n'a pas donné, sur l'Empire byzantin, son chef-d'oeuvre historique.

Néanmoins, le mouvement préromantique et romantique qui «est, avec celui de la Renaissance des lettres, l'un des deux principaux événements de la vie intellectuelle de l'Europe», qui «inaugure son âge moderne»[2]), par ses multiples attitudes, exerce une influence décisive sur l'évolution de l'historiographie moderne et, particulièrement, sur l'historiographie du «Byzantinisme». Cette révolution romantique qu'apportait-t-elle dans le domaine de l'Histoire ? D'une manière négative, elle battait en brèche les principes, les méthodes et les visions synthétiques de l'historiographie antérieure. Positivement, «plusieurs des tendances romantiques les plus marquées étaient aptes à transformer profondément l'art d'écrire l'histoire»[3]), et non seulement l'art de l'écrire, mais aussi et surtout, ses méthodes et ses orientations. «Des historiens anciens, remarque Ed. Fueter, avaient cru pouvoir puiser dans les faits historiques qui semblaient avoir quelque analogie avec les événements actuels des leçons pour la conduite d'hommes d'État vivants. L'historiographie romantique rompit complètement avec cette manière de voir . . . La conséquence naturelle fut qu'en opposition directe avec l'historiographie du Rationalisme, l'histoire nationale fut presque seule jugée digne qu'on s'en occupât. Et dans celle-ci la période du moyen âge. Elle passait — étrange idée — pour avoir été particulièrement l'époque du développement national indépendant. L'horizon historique se trouva ainsi considérablement rétréci. Les rationalistes avaient eu l'esprit cosmopolite, ils avaient insisté sur l'unité de toutes les races humaines . . .»[4]). Les historiens du Romantisme «préféraient chercher le fondement des événements historiques dans la puissance mystique à laquelle ils donnaient le nom de *génie du peuple*». Ainsi l'histoire, spécialisée dans l'Europe, devenue «histoire indigène», eut «un magistère d'une toute autre nature qu'auparavant». Les études historiques ont été favorisées «avec une intensité inconnue jusqu'alors». Par ailleurs, le Romantisme apporta «une révolution dans la forme de l'historiographie», en mettant «la narration au premier plan», en ressuscitant le passé, ce qui conduisait aux éxagérations de la couleur locale[5]).

Ainsi l'historiographie du Préromantisme et du Romantisme, brisant la tradition cosmopolite du *Siècle des Lumières*, en dehors de la forme, apportait à l'Histoire des principes révolutionnaires, des orientations et des méthodes

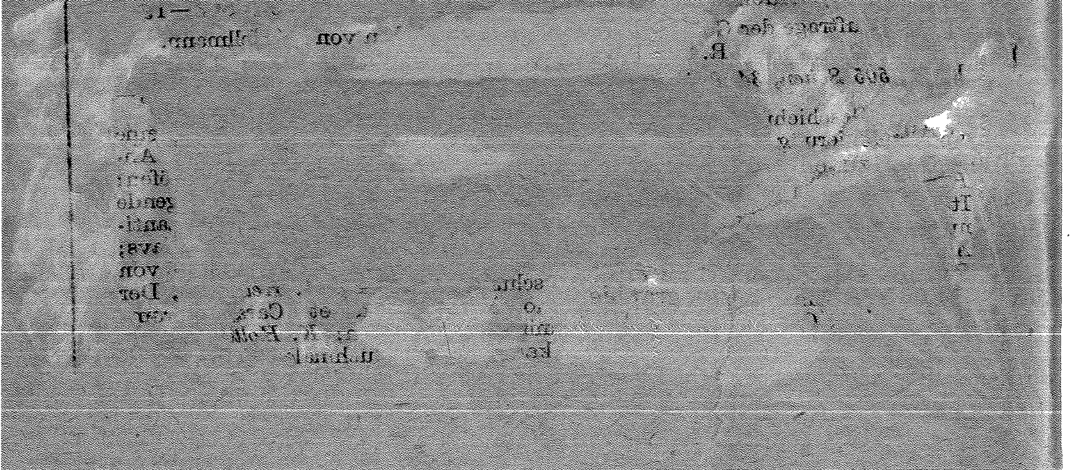
[2]) P. van Tieghem, Le Romantisme dans la littérature européenne, Paris 1948, p. 1.
[3]) Ibidem, p. 504.
[4]) E. Fueter, Histoire de l'Historiographie moderne, trad. E. Jeanmaire, Paris 1914, pp. 518 et suiv.
[5]) Ibidem, pp. 551 et suiv.

nouvelles. La réhabilitation du Moyen âge comme d'une époque des génèses nationales, la *nationalisation* de l'Histoire, sa localisation dans le champ où la *Nation*, cette nouvelle divinité qui succédait aux *despotes éclairés* était le protagoniste, et le *génie du peuple* le principe créateur, en furent les plus importantes. D'autre part, l'intérêt théorique et pratique que cette nouvelle école historique suscitait, allant de pair avec d'autres facteurs favorables, conduisit à l'érudition des sciences historiques qui, sous certains aspects, ne faisait que renouer la grande tradition du XVIIe siècle[6]).

Le Romantisme n'a pas donné, sur l'Empire byzantin, son chef-d'oeuvre historique, avons-nous dit. Néanmoins, la réhabilitation du Moyen âge, le développement de l'histoire nationale, l'essor de l'érudition moderne auront pour résultat de stimuler les études byzantines et de présenter Byzance sous un jour nouveau. Sans anticiper sur les rapports régionaux qui vont suivre, nous dirons aussi que ces nouvelles tendances favorisaient la naissance des histoires nationales des Grecs, des Russes, des Bulgares, des Slaves du Sud en général. En attendant, l'image de l'époque byzantine, telle que l'ont créée Voltaire et surtout Edouard Gibbon, ne tardera à s'effacer.

Comme il était à attendre, ce fut par les domaines voisins et par les disciplines apparentées que l'historiographie du Romantisme s'approcha de Byzance: par les vastes domaines européens des Croisades, de l'Orient latin, de la Grèce franque et vénitienne. Après F. Wilken qui donna sa *Geschichte der Kreuzzüge* (en 7 volumes, Leipzig, 1807—1832), J. F. Michaud publia son *Histoire des Croisades* (1812—1817), un ouvrage capital du Préromantisme où l'influence de Chateaubriand s'exerce d'une façon directe. Malgré ses défauts, ce livre a contribué à «réhabiliter les Croisades assez maltraitées au XVIIIe siècle» et à «rendre populaire l'étude de l'Orient latin»[7]). Dans le domaine de l'érudition, avec sa *Bibliothèque des Croisades* (4 vol., Paris, 1829), Michaud devenait le précurseur de ce vaste et luxueusement édité *Recueil des Historiens des Croisades* (1841—1906). Vinrent ensuite les études de Buchon, la traduction de la *Chronique de Morée* (*Collection des Chroniques nationales françaises*,

[6]) Pour tracer les cadres généraux de notre rapport nous avons eu sous les yeux, en dehors des livres de Fueter et de Van Tieghem, déjà cités, certaines publications anciennes ou récentes; entre autres, les suivantes: G. P. Gooch, History and Historians in the Nineteenth Century, nouvelle édition, Boston 1962. F. Meinecke, Die Entstehung des Historismus, herausgegeben und eingeleitet von C. Hinrichs, München 1965. H. v. Srbik, Geist und Geschichte vom Deutschen Humanismus bis zur Gegenwart[3], en deux volumes, München et Salzburg 1964. K. Brandi, Geschichte der Geschichtswissenschaft, deuxième édition par W. Graf, Bonn 1952. P. Kluckhohn, Das Ideengut der deutschen Romantik[4], Tübingen 1961.
[7]) L. Bréhier, L'Eglise et l'Orient au Moyen âge. Les Croisades[6], Paris 1928, p. III.



Corpus de Bonn»). Ainsi que le remarque G. Ostrogorsky, «s'il est vrai que le Corpus de Bonn n'est, en très grande partie, qu'une réimpression du Corpus du Louvre, on est unanime sur l'importance de cette édition, plus complète et plus maniable»[9]). Ce que nous voudrions, de notre point de vue, y ajouter c'est que le grand initiateur de l'entreprise, Barthold Georg Niebuhr, avait des attaches avec le Romantisme et le renouveau de l'historiographie moderne. «Son point de départ était tout à fait romantique», dira Ed. Fueter[10]).

Il y a, dans l'histoire des premières décades du XIX[e] siècle, un événement qui, par ses multiples ramifications, a joué un rôle important dans l'évolution des conceptions sur Byzance: c'est la Guerre de l'Indépendance grecque. Un événement circonscrit en soi, mais qui finit par ébranler les systèmes politiques et, touchant les masses, à rejoindre les grands courants d'idées européens, et par dessus-tout, le renouveau romantique. La publication des *Chants populaires de la Grèce moderne* de Claude Fauriel (Paris, 1824—1825), avec son admirable introduction, traduits par Wilhelm Müller (*Neugriechische Volkslieder*, Leipzig, 1825), révélèrent au monde des sentiments, des idées, des valeurs esthétiques nouvelles.

Une des conséquences de ces événements ce furent la réinterprétation de l'apport hellénique dans la culture de l'Europe, la liaison de la Grèce antique avec la Grèce moderne, l'explication de celle-là par celle-ci. Les figures, figées dans la tragédie et dans l'art classiques, reprenaient vie. On a étudié l'apparition de cette *Grèce retrouvée* dans le mouvement romantique (nous citons le livre de René Canat, *L'Hellenisme des Romantiques*, 3 volumes, Paris,

---

8) J. Irmscher, Das Bonner Corpus und die Berliner Akademie, dans Κρητικὰ Χρονικά 7 (1953) 360 et suiv.

9) G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates[3], München 1963, p. 5.

10) E. Fueter, op. cit., p. 502. Cf. G. P. Gooch, op. cit., pp. 14 et suiv. H. v. Srbik, op. cit., tome I, pp. 193 et suiv.

1951—1955). Nous ne pensons pas qu'on ait suffisamment insisté sur l'importance de cette *découverte* pour les choses de Byzance.

Imperium graecum, *Imperium Graecorum*, *Empire grec*, ce furent là des termes tout aussi commodes, mais pas moins abstraits, que les termes *Bas-Empire* ou *Empire byzantin* Le rétentissement de la Révólution Grecque ramenait les esprits, non seulement sur l'Antiquité et sur le présent, mais aussi neuve qu'arbitraire. Déjà avant Finlay, James Emerson publiait *The History of Modern Greece from its Conquest by the Romans B. C. 146 to the Present Time* (Londres, 1830).

Ce changement dans les conceptions des historiens a été accéléré, bien que d'une façon négative, par la publication du premier volume de l'ouvrage de Philippe Fallmerayer *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters* (Stuttgart-Tübingen, 1830, tome II, 1836).

Mais, positivement ou négativement, directement ou indirectement, les événements de 1821 déplacèrent l'axe des perspectives historiques. C'en est fait de cette image familière qui a longtemps pesé sur l'historiographie européenne. Ce jour du 15 Octobre 1764 où, au milieu des ruines du Capitole, au moment où les frères chantaient les vêpres dans le temple de Jupiter, Gibbon conçut l'idée d'écrire l'histoire de la décadence et de la chute de Rome, ce jour du 15 Octobre 1764 s'effaçait de la mémoire des hommes. Ce n'était plus des ruines du Capitole, mais des ruines de l'Acropole, encore fumantes, qu'on voyait maintenant l'empire grec du Moyen âge. Ainsi J.-W.-Zinkeisen, réfutant Fallmerayer, esquissait son ouvrage *Geschichte Griechenlands vom Anfange geschichtlicher Kunde bis auf unsere Tage* dont le tome Ier, paru à Leipzig en 1832, se termine avec l'expédition de Roger de Sicile en 1147. Certes, la synthèse la plus représentative d'une histoire de la Grèce médiévale est la compacte et difficilement maniable *Geschichte Griechenlands vom Beginn des Mittelalters bis auf unsere Zeit* (Leipzig, 1867—1868) de Charles Hopf. Mais ce sont là des recherches qui ne couvrent qu'une partie du domaine byzantin.

George Finlay a su combiner les deux principes et donner à son *Histoire* l'ampleur d'une véritable synthèse. Né en 1799, après des études en Angleterre, l'historien écossais se spécialisa, à Göttingen, au Droit romain. En 1823, il visita pour la première fois la Grèce rejoignant Lord Byron à Céphalonie. Ce séjour ne se prolongea que jusqu'au mois de Décembre de l'année suivante. Il y revint en 1827 pour s'y fixer définitivement.

C'est au lendemain d'une guerre libératrice, au milieu des ruines, que Finlay conçut le plan de son oeuvre historique. Son but n'était pas de décrire l'expansion romaine ni de raconter l'histoire de l'Empire byzantin. Dans la préface qu'il a lui-même placée en tête de ses premiers cinq volumes il employa le sous-titre *History of Greece under Foreign Domination.* «L'histoire de la

Grèce sous la domination étrangère, écrit-il, rapporte la dégradation et les calamités de la nation qui atteignit le degré le plus élevé de civilisation dans le monde ancien. Deux mille ans de souffrances n'ont pas fait disparaître le caractère national ni éteint les ambitions nationales». Il considère cette histoire comme une sorte d'introduction à la régénération du peuple grec. Ainsi une série de monographies ont vu le jour: *Greece under the Romans 146 B. C. — 716 A. D.* (Londres, 1844) — *History of the Byzantine and Greek empires from 716 to 1453* (Londres, 1856) — *The History of Greece under Othoman and Venetian Domination* (Londres, 1856) — *History of the Greek Revolution* (Londres, 1861). L'ouvrage, complété jusqu'en 1864, fut publié, en sept volumes, par H. F. Tozer, sous le titre *A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time B. C. 146 to A. D. 1864* (Londres, 1877).

En réalité, l'*Histoire de la Grèce* qui, suivant le mot de Freeman, «doit être considérée comme l'oeuvre la plus grande produite dans la littérature historique en Grande Bretagne depuis le temps de Gibbon»[11]), en réalité l'*Histoire de la Grèce* dépasse de beaucoup les limites que lui assignait son auteur. *L'Histoire des Empires byzantin et grec* (qui nous intéresse ici particulièrement) est un chapitre neuf dans l'historiographie européenne: un chapitre de réhabilitation et d'interprétation, plein de perspectives et de directives nouvelles. Dans les considérations générales dont il fait précéder l'histoire des empereurs iconoclastes, Finlay, réfutant Voltaire et Gibbon, note avec modestie: «Les vues sur l'histoire byzantine, exposées dans les pages suivantes, sont fréquemment en opposition directe avec ces grandes autorités (Voltaire et Gibbon). Les défauts et les vices du système politique seront soigneusement notés, mais les brillantes réalisations des empereurs et les mérites de l'organisation juridique et ecclésiastique seront en contraste avec leurs fautes». L'historien saura donner à cette masse compacte et morose de l'histoire byzantine, telle que la concevaient ses devanciers, une articulation (pas toujours la meilleure!) et un mouvement. Sa préparation juridique lui a permis d'orienter la recherche vers les phénomènes sociaux, vers les institutions et la vie économique. Son expérience de l'hellénisme lui inspira ces pages où il décrit son ascenscion, «la prédominance de la civilisation grecque et l'identification de la nationalité du peuple et la politique des empereurs avec l'Eglise grecque»[12]).

George Finlay, sans appartenir foncièrement à l'historiographie romantique, a profité des idées et des méthodes que celle-ci apportait dans la synthèse historique. Cependant, l'angle sous lequel, lui et ses successeurs, voyaient le monde de Byzance, tout en renouvelant ses aspects, risquait de réduire un

[11]) G. P. Gooch, op. cit., p. 455.
[12]) G. Finlay, A History of Greece, tome I, p. 352.

des caractères les plus saillants de l'Empire grec du Moyen âge: son oecuménisme politique et l'universalité de ses institutions et de sa culture. C'était aller trop loin dans le rétrécissement des horizons historiques. Déjà l'érudition, surtout l'érudition allemande, commençait à produire ses fruits. Les recherches de Gottlieb Lukas Friedrich Tafel (1787—1860), de Georg Martin Thomas (1817—1887), de Joseph Hergenröther (1824—1890), de Karl Eduard Zachariae von Lingenthal (1812—1894), de Ferdinand Hirsch (1843—1915), et, aussi, l'élargissement des intérêts de la Philologie classique dans le domaine de la tradition byzantine préparaient le chemin vers une nouvelle interprétation de Byzance[13]).

Cette nouvelle étape de l'historiographie européenne dans la matière de l'Empire byzantin est souverainement dominée par l'oeuvre d'Alfred Rambaud: *L'Empire grec au dixième siècle. Constantin Porphyrogénète*, paru sous la forme d'une monographie, en 1870, la dissertation sur l'hippodrome, les études de revues réunies plus tard sous le titre *Études d'Histoire byzantine*, deviendront les assises sur lesquelles la synthèse moderne établira non seulement ses méthodes d'investigation, mais aussi et surtout sa vision universelle de l'Empire byzantin. Loin du cosmopolitisme du Siècle des Lumières, loin du provincialisme du siècle suivant, Alfred Rambaud ramènera l'étude de Byzance dans les réelles dimensions d'un Empire oecuménique, dans les vraies dimensions d'une mission mondiale et d'une synthèse de culture universelle.

Le rapport que nous avons eu l'honneur de vous présenter est tout provisoire. On est loin d'embrasser la large matière de cette période pleine de recherches, de changements et de renouvellements. Nous n'avons fait que poser quelques jalons pour des recherches plus poussées. Nous avons surtout essayé de rechercher l'image de Byzance dans le développement et en fonction des courants d'idées européens et marquer par là l'acheminement de la pensée historique des postulats philosophiques au réalisme de la recherche moderne.

[13]) E. Gerland, Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit, Athènes 1934, pp. 44 et suiv. H.-G. Beck, Die byzantinischen Studien in Deutschland vor Karl Krumbacher, dans Χάλικες. Festgabe für die Teilnehmer am XI. Internationalen Byzantinistenkongreß, München 15. bis 20. September 1958, 103 et suiv.

HERBERT HUNGER / WIEN

BYZANZ IM EUROPÄISCHEN GESCHICHTSDENKEN DES 20. JAHRHUNDERTS

Als der Famulus Wagner seinem Meister von dem Vergnügen vorschwärmt, „sich in den Geist der Zeiten zu versetzen", antwortet ihm Faust mit den berühmten Worten:

„Mein Freund, die Zeiten der Vergangenheit
sind uns ein Buch mit sieben Siegeln;
was ihr den Geist der Zeiten heißt,
das ist im Grund der Herren eigner Geist,
in dem die Zeiten sich bespiegeln."

Wenn Goethe mit diesem Satz die bis zu einem gewissen Grad unvermeidliche Subjektivität jeder Geschichtsbetrachtung eindrucksvoll gekennzeichnet hat, so gilt die Wahrheit dieser Worte nicht nur für den einzelnen Historiker, sondern ebenso für das Geschichtsbild von Generationen und Epochen. Die Richtigkeit dieser Erkenntnis erhellt auch aus der verschiedenartigen Bewertung des byzantinischen Reiches und seiner Kultur im weitesten Sinn von seiten der europäischen Geschichtsschreiber im Laufe der letzten vier Jahrhunderte.

Im Frankreich des 17. Jahrhunderts bestanden noch durchaus aktuelle Beziehungen und Verbindungslinien zwischen der politischen Gegenwart und der byzantinischen Vergangenheit. Ludwig XIV. schuf mit dem Absolutismus seiner Monarchie ein beachtliches Pendant zum alten Byzanz. Wie so manche rhomäische Kaiser beherrschte der König mit Hilfe seiner starken Armee, einer ebenso erfahrenen wie rücksichtslosen Diplomatie und einer gewiegten Finanzpolitik jahrzehntelang die politische Bühne Europas. Wer wollte leugnen, daß der *roi soleil* ein Gegenstück zum byzantinischen Sonnenkaiser darstellte, den er in vielen Einzelheiten des Zeremoniells und des Hoflebens, aber auch in der Förderung von Kunst und Wissenschaft mit Erfolg nachzuahmen trachtete[1]? Wie die rhomäischen Kaiser fühlte sich Ludwig XIV. als berufener Vorkämpfer der Orthodoxie, d. h. in seinem Fall der katholischen

[1]) Vgl. E. H. Kantorowicz, Oriens Augusti-Lever du Roi, in: *Dumb. Oaks Pap.* 17 (1963) 117–177.

Kirche gegen den Protestantismus und alle Sekten bzw. Ketzer. Auch in seinem Versuch, im Rahmen der gallikanischen Nationalkirche ein Jahrzehnt lang (1682—1693) das Papsttum in die Schranken zu weisen, mag man *mutatis mutandis* eine interessante Parallele zu der immer wieder betonten Machtstellung des byzantinischen Kaisers innerhalb der orthodoxen Kirche sehen.

Bei dieser Mannigfaltigkeit der Parallelen und der weitgehenden Übereinstimmung in Weltbild und Lebensgestaltung verstehen wir umso leichter nicht nur die bedeutenden Leistungen der französischen Geschichtswissenschaft und Philologie des 17. Jahrhunderts auf dem byzantinischen Sektor, sondern auch die relativ bemerkenswerte Rolle, welche Byzanz im Geschichtsdenken Frankreichs und Europas in jenem Jahrhundert spielte.

Diese günstigen Voraussetzungen für das Verständnis des byzantinischen Gegenbildes auf Grund der politischen und sozialen Struktur Europas blieben auch während des 18. Jahrhunderts zunächst aufrecht. Den großen Einschnitt brachte wie für fast alle geistes- und kulturgeschichtlichen Probleme so auch für unsere Fragestellung die von der Aufklärung geistig vorbereitete Französische Revolution von 1789. Mit der nachhaltigen Zerstörung der alten Ordnungen wurden innerhalb einer Generation jene günstigen Vorbedingungen für die geistige Erfassung und Bewältigung des Problems Byzanz hinweggefegt, von denen oben die Rede war. Der alte Absolutismus des *ancien régime* kehrte auch nach der Restauration der Bourbonen nicht wieder. Gar ein Bürgerkönig und seine Gegenstücke in anderen europäischen Staaten bildeten keine brauchbaren Analoga zu byzantinischen Kaisern. Mit dem Zusammenbruch der feudalen Gesellschaftsordnung fehlte dem 19. Jahrhundert ein weiteres Analogon zur byzantinischen Welt. In der Französischen Revolution setzte man zum erstenmal eine „Vernunftreligion“ an die Stelle des Christentums. Mit der Leugnung des absoluten Wertes und der Wahrheit der christlichen Religion mußten Verständnis und Interesse für die Geschichte der Orthodoxie in Byzanz und vor allem für die grundlegenden Erscheinungen der Askese, der Mystik und des Mönchtums immer mehr schwinden. Dazu kam die aus dem Geist der Aufklärung geborene allgemeine Verketzerung des Mittelalters, dessen „Finsternis“ ein unumgängliches Attribut wurde, zu dem sich jeder Fortschrittsgläubige von nun an glaubte bekennen zu müssen.

Die monumentalen Zeugen der durch diese geistige Umwälzung bedingten Geschichtsbetrachtung im Hinblick auf Byzanz sind die bekannten Werke von Charles Lebeau[2]) und Edward Gibbon[3]).

Das 19. Jahrhundert erlebte ferner — auch dies ein Erbe der Französischen Revolution — die Geburt und das ungeahnte Aufblühen des Nationalismus

---

[2]) Histoire du Bas Empire, Paris 1757—1786.

[3]) The History of the Decline and Fall of the Roman Empire, London 1776—1788.

in allen europäischen Nationen. Was das Erstarken des Nationalgefühls seit den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts für die geistige und kulturelle Entwicklung der slavischen Völker, aber nicht nur für sie, bedeutete, ist längst erkannt und allseits gewürdigt worden. Anderseits tragen derselbe Nationalismus und seine hybriden Wucherungen ein gerüttelt Maß von Schuld an den beiden Weltkriegen unseres Jahrhunderts. Um die Stellung des modernen europäischen Geschichtsdenkens zu Byzanz zu verstehen, bildet der Nationalismus m. E. den einen von zwei entscheidenden Ausgangspunkten.

Die Grundlagen der byzantinischen Staatsauffassung sind bekannt und bedürfen, zumal in diesem Kreis, keiner eingehenden Erörterung. Wie in anderen Belangen war das byzantinische Reich auch in seiner grundsätzlichen übernationalen Funktion ein echter Erbe des Imperium Romanum. In der — zumindest der Theorie nach — von den Rhomäern beherrschten zivilisierten Welt, der Oikumene, wurden etwaige nationale Gegensätze nach Möglichkeit ignoriert oder unterdrückt. Für die im christlichen Weltreich von Byzanz geltende Wertordnung kamen Probleme der Nationalität oder der Rasse stets nach den Grundfragen des rechten Glaubens, der Orthodoxie, zu stehen. Wer außerhalb dieses christlichen Kosmos, der byzantinischen Oikumene, lebte, gehörte von Haus aus zum Bereich des unzivilisierten Barbarentums. Innerhalb des Reichsgebietes aber spielten rassische und nationale Ressentiments eine geringe Rolle. Die starke Assimilationsfähigkeit der byzantinischen Kultur erwies sich in der Anerkennung eines zur Orthodoxie übergetretenen Arabers als Vaters des Nationalhelden Digenis Akritas, aber auch in der langwierigen, schließlich jedoch erfolgreichen Bewältigung des Slavenproblems in Hellas in den mittelbyzantinischen Jahrhunderten.

Nach einem jahrzehntelangen, leidenschaftlich geführten Kampf gegen die Vertreter überstaatlicher Ideen und übernationaler Staatsgebilde, der schließlich im ersten Weltkrieg gipfelte, erfochten die europäischen Nationalisten den ersehnten Sieg über die Österreichisch-ungarische Monarchie, den Repräsentanten des übervölkischen Prinzips in Mitteleuropa. Mit dem Zerfall dieser Monarchie und dem Ende der Habsburgerherrschaft schied auch der letzte legitime Erbe des Römischen Reiches und damit der byzantinischen Kaiser- und Reichsidee aus dem politischen Leben Europas aus. Die apostolische Majestät an der Spitze dieses Reiches hatte bekanntlich nicht nur ein Vetorecht bei der Papstwahl gehabt — wie übrigens auch Frankreich und Spanien —, sondern hatte auch noch einzelne Bräuche des byzantinischen Zeremoniells gepflegt, wie die Fußwaschung an 12 armen Greisen am Gründonnerstag, ein Symbol der Stellvertretung Christi auf Erden und eines nach dem byzantinischen Vorbild noch immer gewahrten Gottesgnadentums.

Mit dem Triumph des Nationalismus im ersten Weltkrieg ging auch der Zusammenbruch der alten Ordnungen in Rußland und in der Türkei parallel.

Wenn auch in etwas anderem Sinne, konnte man in diesen beiden Staaten noch mehr von einem Erbe des byzantinischen Staats- und Reichsgedankens sprechen. Für das Rußland der Zaren braucht man nur an die Ereignisse nach der Eroberung Konstantinopels durch Mehmed II. und an das bekannte Schlagwort von Moskau als Drittem Rom zu erinnern; wie sehr sich die Zaren bis zuletzt nicht nur als Vorkämpfer der Orthodoxie, sondern auch als legitime Erben der byzantinischen Kaiser fühlten, darf als bekannt vorausgesetzt werden. Auf der anderen Seite waren die Sultane des osmanischen Reichs schon 1453 *de facto* die Erben der Ländermasse und vor allem der Kaiser- und Residenzstadt des tausendjährigen byzantinischen Reiches geworden. Mit dem Sturz dieser drei großen Monarchien verschwanden die letzten noch lebendigen Zeugen der byzantinischen Kaiser- und Reichsidee aus dem politischen Kräftespiel Europas.

Für den von den Ideen des Nationalismus ergriffenen oder zumindest beeinflußten Historiker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war Byzanz in der Regel nicht mehr als eine *quantité négligeable*. Dazu kam ein zweiter Faktor, der wissenschaftsgeschichtlich, aber auch allgemein historisch von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Die europäische Geschichtsschreibung des späten 19. und des 20. Jahrhunderts ist überwiegend von einem ererbten engen Geschichtsbild geprägt: Unter der Parole „Abendland" vergaß und vergißt man nur zu leicht das komplementäre Morgenland. Es ist das uns Byzantinisten wohlbekannte Problem der allmählichen Entfremdung zwischen Ost und West in den mittelbyzantinischen Jahrhunderten, die sich sowohl in den schwindenden Sprachkenntnissen auf beiden Seiten wie in vielen Einzelheiten von der Politik auf höchster Ebene — Universalitätsanspruch des Kaisers in Ost und West und damit verbundene Titelfragen — bis zu Äußerlichkeiten des Alltagslebens wie Grußsitten und Kleidung erstreckte. Das Schisma von 1054 bildete einerseits den Schlußstein einer jahrhundertelangen Entwicklung auf Grund kirchenpolitischer, staatspolitischer, kultureller und auch theologischer Differenzen, anderseits den Anfang einer immer tieferen, vielfach emotional bedingten Gegnerschaft zwischen dem Volk von Byzanz und den „Lateinern", den Vertretern des Westens. Die moderne europäische Geschichtsschreibung steht bis heute zum großen Teil in der fest gewordenen Tradition des mittelalterlichen Westens, der — immer auf der Basis des *Graeca non leguntur* — von seiner eigenen Überlegenheit und von der Unterlegenheit des byzantinischen Ostens in jeder Hinsicht fest überzeugt war.

Ganz allgemein kann man sagen, daß bei einem modernen Historiker umso eher lebendige Beziehungen zu Byzanz zu erwarten sind, je mehr sich auch sonst von dem traditionellen, eingeengten Geschichtsbild freizumachen und in Richtung auf eine Weltgeschichtsschreibung vorzustoßen versteht, die diesen Namen wirklich verdient. Während unsere Welt durch den technischen Ausbau der Verkehrsmittel und durch die Erfindung und Verbesserung der modernen Massenmedien und globaler Kommunikationsmöglichkeiten zusammenschrumpft, die Völker und Kontinente einander — jedenfalls äußerlich — immer näher zu kommen scheinen, wird die Aufgabe für den Historiker immer dringlicher, ein umfassendes Weltbild seiner Forschung und Darstellung zugrundezulegen. So erscheint heute die Frage einer wirklichen Welt- und Menschheitsgeschichte als das zentrale Problem, an dem sich die letzten drei Generationen von Geschichtsschreibern mit wechselndem Erfolg immer wieder versucht haben.

Leopold von Ranke (1795—1886) hatte unter „Universalhistorie" im wesentlichen die Darstellung der Geschichte der Mittelmeervölker, unter Ausklammerung der Urgeschichte und sämtlicher „Naturvölker", verstanden; dabei waren nicht nur die afrikanischen und amerikanischen Kulturen, sondern auch die Völker Süd- und Ostasiens außerhalb seines Gesichtskreises geblieben. Von der byzantinischen Geschichte hatte Ranke vor allem die Ereignisse der spätantiken Jahrhunderte in seine Weltgeschichte aufgenommen, immerhin für das 7. bis 9. Jahrhundert noch einzelne kurze Abschnitte dem Ostreich gewidmet. Wenn er das 12. Kapitel seiner Weltgeschichte „Unterbrechung des Kaisertums im Okzident" betitelte, so zeigte dies, daß er — trotz der Anerkennung der Leistungen Justinians — in den byzantinischen Kaisern nicht die alleinigen legitimen Nachfolger der römischen Augusti sah.

Von den ganz in das nationalstaatliche Fahrwasser geratenen Schülern Rankes dürfen wir kein Verständnis für Byzanz und seine Kultur erwarten. Für Heinrich von Sybel (1817—1895) und Heinrich von Treitschke (1834—1896), den „Kleindeutschen" und Historiographen des preußischen Staates, stand die deutsche Geschichte des 19. Jahrhunderts und der von den Hohenzollern gegründete neue preußisch-deutsche Einheitsstaat im Mittelpunkt des Interesses. Anders lagen die Dinge bei dem Schweizer Jacob Burckhardt (1818—1897). Seine posthum publizierten *Historischen Fragmente* enthalten ein kurzes Kapitel „Byzanz und seine Sendung". Hier lesen wir Sätze wie: „Seine Hauptkraftprobe besteht in der Promachie gegen den Islam." „Wie wäre es ohne diesen Staat dem vielgeteilten Europa, dem in Stücke gegangenen karolingischen Reich ergangen?" „Die Kreuzzüge haben im Orient nur geschadet." „Elend war das lateinische Kaisertum; dieses erst brachte eine tödliche Schwächung gegen den Islam hervor, und die Paläologen unterlagen dann endlich wirklich den Türken." „Noch die Paläologen aber haben, solange sie bei einigen Kräften waren, Europa decken helfen[4])". Burckhardts *Weltgeschichtliche Betrachtungen* enthalten rund ein Dutzend

---

[4]) J. Burckhardt, Histor. Fragmente, Neudr. Stuttgart-Berlin 1942, S. 51.

Stellen mit Beobachtungen über das byzantinische Reich und seine Kultur. Nach skeptischen Ausführungen über die byzantinische Religion bemerkt er einschränkend: „Und doch darf man auch hier nicht zu früh aburteilen: die besten byzantinischen Eigenschaften sind immer noch in Verbindung mit jener Religion vorhanden gewesen, welche auch jetzt noch verdient, das Salz der dortigen Erde genannt zu werden[5]).“ Am 9. November 1886 hielt Burckhardt einen Vortrag über Byzanz im 10. Jahrhundert, der nicht nur eine damals übliche Apologie des Themas, sondern auch treffende Urteile über die byzantinischen Verdienste um das Abendland, über das Weiterleben des Byzantinertums in der orthodoxen Kirche und über die wichtige Rolle Konstantinopels für die Überlieferung der antiken Autoren enthielt[6]).

Im Zuge der Spezialisierung der Wissenschaften und der gewaltigen Ausdehnung des wissenschaftlichen Betriebes um die Jahrhundertwende, nicht zuletzt aber auch unter dem Einfluß des Historismus konnte sich die Byzantinistik als neue wissenschaftliche Disziplin in mehreren Ländern, besonders in Deutschland und Rußland, etablieren. Der Grundsatz des Historismus, daß jede Epoche, jede historische Persönlichkeit und jede Einzelerscheinung, gleichgültig welcher Zeit und welches Kulturkreises, denselben Anspruch auf das Interesse des Forschers und des Publikums habe, dämpfte den Hochmut jener klassischen Philologen und Althistoriker, die nur in den Schöpfungen der klassischen Antike ein würdiges Studienobjekt sehen wollten. Karl Krumbacher schrieb 1890 im Vorwort zu ersten Auflage seiner *Geschichte der byzantinischen Litteratur:* „Die Erforschung einer Wahrheit im 4. Jahrhundert v. Chr. wird nicht mehr für verdienstvoller gehalten werden als die Entdeckung einer solchen aus dem 14. Jahrhundert n. Chr.“

In diesem Sinne gelang der Byzantinistik um die Jahrhundertwende der Durchbruch in Forschung und Lehre, der zu einem guten Teil auch der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der byzantinischen Geschichte zugute kam. Es genügt hier, wenige bekannte Namen aus mehreren Ländern zu nennen. Während Deutschland in Karl Neumann und Heinrich Gelzer treffliche Gelehrte, aber keinen Geschichtsschreiber aufzuweisen hatte, sind für Rußland die drei großen Namen V. G. Vasiljevskij (1838—1899), F. I. Uspenskij (1845—1928) und A. A. Vasiljev (1867—1953) zu nennen, denen trotz der widrigen Zeitumstände bedeutende Vorarbeiten und Gesamtdarstellungen der byzantinischen Geschichte gelangen. Die englischen Byzanzhistoriker J. B. Bury (1861—1927) und N. H. Baynes (1877—1961) widmeten sich vorwiegend der frühbyzantinischen Zeit und der Verwaltungsgeschichte. In Frankreich waren G. Schlumberger (1844—1928) und Ch. Diehl

[5]) J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, Ullstein-Bücher Nr. 79, S. 41.

[6]) J. Burckhardt, Vorträge, hrsg. v. E. Dürr, Berl.-Lpz. 1933, S. 390—418.

(1859—1944) nicht nur auf vielen Teilgebieten unserer Wissenschaft zuhause, sondern trugen auch durch ihre ebenso geistreiche wie elegante Form der Darbietung viel zur Popularisierung der byzantinischen Geschichte bei. An Gesamtdarstellungen der byzantinischen Geschichte aus den letzten Jahrzehnten seien angeführt: L. Bréhier[7]), K. Amantos[8]) und G. Ostrogorsky[9]). Vom marxistisch-leninistischen Standpunkt aus behandelte die byzantinische Geschichte zum erstenmal M. V. Levčenko in einem kurzen Abriß[10]). — Soweit scheint die byzantinische Geschichte als Ganzes den ihr gebührenden Platz innerhalb unserer Wissenschaft rühmlich behauptet zu haben. Verlassen wir allerdings den Boden der Fachwissenschaft, so sieht die Situation wesentlich anders aus.

Zu den bereits oben angeführten Gründen für das relativ geringe Interesse für Byzanz und seine Geschichte bei jenen Männern, die in unserem Jahrhundert Weltgeschichte zu schreiben unternahmen, nämlich zur einseitigen Einstellung auf das Abendland und zur nationalstaatlichen Befangenheit, kommt noch ein weiterer hinzu. Allen Autoren, die den gewaltigen Stoff der Weltgeschichte in einem Stufenbau, in der Gliederung in Typen, Kulturkreise u. ä. zu bewältigen versuchten, bereitete Byzanz nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten der Einordnung in ihr jeweiliges System. In mehrfacher Hinsicht widersetzte sich diese Janusköpfige Erscheinung einer eindeutigen, sicheren Klassifizierung. Ein Reich der Römer, das oströmische Reich — aber zugleich ein griechischer Staat; dem Mittelalter zugehörig — aber mit Aufrechterhaltung der ganzen literarischen Tradition der Antike; ein orientalisches oder orientalisiertes Reich — und zugleich das Bollwerk Europas gegen den wiederholten Ansturm aus dem asiatischen Osten; ein christlicher Staat mit einer starken mönchisch-asketischen Komponente — und zugleich der Bewahrer und Garant heidnisch-antiken Bildungsgutes bis zur Weitergabe an den Humanismus des Westens. Analoge Schwierigkeiten auf anderer Ebene bereitet übrigens die Byzantinistik jenen Bibliothekaren, die gezwungen sind, sie in den gegebenen Rahmen eines Katalogisierungsschemas, etwa der Dezimalklassifikation, einzuordnen; für sie ergibt sich noch die zusätzliche Aufgabe, die philologische und die historische Komponente unserer Wissenschaft nicht zu weit voneinander zu trennen.

Wenden wir uns nun einigen konkreten Beispielen für die Stellung von Byzanz innerhalb der welthistorischen Systeme unseres Jahrhunderts zu. In seinem methodisch grundlegenden Buch *Der Stufenbau der Weltgeschichte*

[7]) Vie et Mort de Byzance, Paris 1947.

[8]) Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους, Athen, Bd. 1 ²1963 (395—867), Bd. 2 ²1957 (867—1204).

[9]) Geschichte des byzantinischen Staates, München 1940, ³1963.

[10]) Istorija Vizantii, Moskau-Leningrad 1940.

(1905) stellt Kurt Breysig sein auf kulturgeschichtlicher Forschung und Evolutionstheorie basierendes Konzept der Menschheitsgeschichte dar. Die gesamte Geschichte der Menschheit gliedert sich, mit den Völkern der Urzeit beginnend, in einen Stufenbau, der von verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten durchlaufen werden kann. In Europa hätten die germanisch-romanischen Völker den von den Griechen und Römern schon vorher beschrittenen Weg noch einmal wiederholt. — Byzanz mit seinem großen Beharrungsvermögen in Bezug auf die tragenden Ideen und Grundsätze in Staat, Gesellschaft und Kultur kann während seiner tausendjährigen Geschichte keine derartige Entwicklung aufweisen.

Oswald Spengler (1880—1936) versuchte in seinem *Untergang des Abendlandes* (1918—1922) die Gesetzmäßigkeit des weltgeschichtlichen Ablaufs von der Morphologie und Kulturphilosophie aus zu deuten. Die großen Kulturen waren für ihn eigenständige Organismen, die an das biologische Gesetz des Werdens und Vergehens gebunden, jede für sich ihren Aufstieg zur Höhe und ihren Untergang erleben müssen. Spenglers scharfe Trennung von Kultur und Zivilisation — letztere als Vorstufe zum Untergang — und seine sarkastische Schilderung dieses vom Abendland bereits erreichten Zustandes hat seinerzeit viel Aufsehen erregt. Bekanntlich hat Spengler im Rahmen von acht Hochkulturen eine apollinische Kultur (griechisch-römische Antike), eine magische Kultur (Byzanz, Islam, Frühmittelalter) und eine faustische Kultur (Abendland seit dem Hochmittelalter) unterschieden. Was Byzanz betrifft, versagen seine apodiktisch vorgetragenen Behauptungen völlig. Daß die einzelnen Kulturen eine Lebenszeit von jeweils etwa 1000 Jahren haben, trifft zwar für das byzantinische Reich zu. Alles andere stimmt aber nicht. So wäre es z. B. lächerlich, die Kultur der Palaiologenzeit eher als Zivilisation bezeichnen zu wollen als die des justinianischen Zeitalters oder der makedonischen Renaissance. Den historischen und kulturellen Ablauf in der Form einer auf- und absteigenden Kurve zu sehen, würde für Byzanz eine unerlaubte und irreführende Simplifizierung bedeuten.

Bemerkt sei noch, daß Spengler, wenn er auf Byzanz und den Islam zu sprechen kommt, dem ersteren stets eine minimale, jedenfalls passive Rolle zuteilt. Ich zitiere als Beispiel: „Im äußersten Norden liegt Byzanz mit seinem sonderbaren Gemisch spätzivilisierter antiker und früher ritterlicher Formen, das sich vor allem in der Geschichte des byzantinischen Heerwesens so verwirrend ausspricht. Der Islam hat dieser Welt endlich und viel zu spät das Bewußtsein der Einheit verliehen, und darauf beruht das Selbstverständliche seines Sieges, das ihm Christen, Juden und Perser fast willenlos zuführte.“[11]) Der Historiker wird mit Fug bezweifeln, daß man das byzantinische Reich

[11]) Der Untergang des Abendlandes, München 1950, Bd. 2, S. 50.

des 5. und 6. Jahrhunderts nicht als Einheit empfunden hätte, und wird auch andere plausible Gründe für den schnellen Sieg der Araber anführen können.

Eine wesentliche Umgestaltung erfuhr das Spenglersche System durch den bedeutendsten Geschichtsdenker der Gegenwart, Arnold Toynbee (geb. 1889). Der englische Philosoph setzte dem *a priori* Spenglers bewußt die empirische Methode entgegen. Als Mitarbeiter am Royal Institute of International Affairs redigierte er mehrere Bände des *Survey of International Affairs* und wurde als Experte in weltpolitischen Fragen während des zweiten Weltkrieges Leiter der Forschungsabteilung des Foreign Office. Seiner wissenschaftlichen Herkunft nach kam Toynbee vom Studium der Classics, und seine erste Professur erhielt er 1919 an der University of London für byzantinisch-neugriechische Sprache, Literatur und Geschichte, ein Lehrstuhl, den er bis 1924 innehatte. Als Träger der Geschichte erscheinen Toynbee nicht die Staaten, sondern die Kulturen, die Gesellschaften (societies), u. z. — auch das eine Übereinstimmung mit Spengler — die Hochkulturen, von denen er insgesamt 21 in ihren vielfachen Verflechtungen und Beziehungen zueinander beschreibt. Einer der großen Fortschritte gegenüber Spengler ist die Untersuchung der Filiation dieser Kulturen. Dabei entdeckte Toynbee die Religion als Medium dieses Hervorgehens einer Kultur aus der anderen: Eine sich auflösende Gesellschaft verpuppt sich geistig in einer höheren Religion, aus der wieder eine neue Gesellschaft entsteht. So führte nach Toynbee der Weg von der altindischen Kultur über die Hindureligion zur hinduistischen Kultur, von der altchinesischen über den Mahayana-Buddhismus zur fernöstlichen Kultur, von der griechisch-römischen Antike über das Christentum zur westeuropäischen, aber auch zur orthodox-osteuropäischen Kultur. Durch Erstarren und Absterben scheiden immer wieder Hochkulturen aus dem Geschichtsleben aus, so daß heute nur mehr 5 der ursprünglich 21 Kulturen vorhanden sind: die westeuropäisch-abendländisch-christliche, die orthodox-christliche in russischer Form, die islamische, die hinduistische und die fernöstliche Kultur. — Im zweiten Teil, ab Band 7 seines großen Werkes *A Study of History*[12]) hat Toynbee den höheren Religionen eine bevorzugte Stellung im geschichtlichen Ablauf eingeräumt, dergestalt daß sie das Kriterium für den Wert einer Kultur darstellen. Der gesamte geschichtlich-kulturelle Prozeß erscheint immer mehr als ein Aufstieg zu einem universalen Menschheitsstaat auf der Grundlage der höchsten dem Menschen erreichbaren religiösen Stufe: die Menschheitsgeschichte ist zur Heilsgeschichte geworden.

Was nun die Stellung von Byzanz im Geschichtsdenken Toynbees betrifft, so ist zunächst festzustellen, daß die oben geschilderte beliebte Einengung des Geschichtsbildes auf die Entwicklung der abendländischen Kultur

[12]) Bd. 1—3, London 1934; 4—6, 1939; 7—10, 1954.

bei dem Universalhistoriker Toynbee wegfällt. Vielmehr betont er wiederholt, daß die Geschichte der abendländischen Christenheit innerhalb ihrer eigenen zeitlichen und räumlichen Grenzen nicht zu verstehen sei, da beide viel zu eng gezogen seien: 1300 Jahre und ein ganz kleiner Teil der bewohnbaren Erdoberfläche. So ist es für Toynbee selbstverständlich, daß er „unserer Schwesterkultur", der christlich-orthodoxen, deren Erbe Rußland hütet, schon auf Grund der großen ihr zur Verfügung stehenden Ländermasse, bessere Lebenschancen zumißt. Dem ehemaligen Professor der byzantinischen Geschichte sind natürlich manche Zusammenhänge bekannt, über die andere Universalhistoriker hinweggingen. In einem Vortrag „Rußlands byzantinisches Erbe", der in den Sammelband *Civilization on Trial*[13]) aufgenommen wurde, gibt Toynbee seiner Überzeugung von dem Fortleben charakteristischer Züge des mittelalterlichen oströmischen Reiches in der heutigen Sowjetunion Ausdruck. Bei dem Versuch, den mittelbyzantinischen Staat als totalitär zu kennzeichnen, hebt der Autor das Verhältnis von Kirche und Staat im Vergleich zum Westen hervor. Karl d. Gr. sei es „zum Glück" nicht gelungen, das Römische Reich wiederherzustellen; Leon III. aber habe Erfolg gehabt, und damit sei die orthodoxe Kirche wieder in ein Untertanenverhältnis zum Staat geraten. Das Ergebnis des Bilderstreites wird mit folgenden Sätzen charakterisiert: „In der byzantinischen Welt hingegen beraubte die erfolgreiche Wiederaufrichtung des Reiches im 8. Jahrhundert [gemeint ist die Machtübernahme der Syrischen Dynastie] die orthodoxe Kirche neuerlich der Freiheit, die auch sie vorübergehend wiedergewonnen hatte [u. z. nach der Katastrophe des Reichs unter Phokas]. Sie kehrte nicht kampflos in ihren Kerker zurück. Der Streit zog sich über rund 200 Jahre hin, endete aber damit, daß die Kirche im Grunde genommen ein Verwaltungszweig des mittelalterlichen oströmischen Staates wurde. Ein Staat nun, der die Kirche in eine solche Stellung herabgedrückt hat, hat sich dadurch selbst ‚totalitär' gemacht — sofern unser heutiger Ausdruck ‚totalitärer Staat' ein Staatswesen bedeutet, das jede einzelne Lebensäußerung seiner Untertanen überwacht." Ich glaube, daß hier — bei aller Anerkennung der kaiserlichen Macht innerhalb der Kirche — die Stellung der Kirche im byzantinischen Staat zu pessimistisch und im Grunde etwas schief beurteilt wird. Wenn es im weiteren heißt, daß der byzantinische Staat „die reichen Möglichkeiten der byzantinischen Kultur im Keim erstickte", so dürfte das im Hinblick auf die trotz allen Zerstörungen und Plünderungen auch heute noch vorhandenen Zeugen hervorragender Leistungen der byzantinischen Malerei und des Kunsthandwerks ebenfalls viel zu radikal ausgedrückt sein. Leider kommen in diesem Vortrag auch einige Mißverständnisse und Lapsus vor.

[13]) Kultur am Scheidewege; deutsch von E. Doblhofer, Berlin 1958.

Das Wesentliche ist aber die volle Anerkennung und richtige Einschätzung der orthodoxen, d. h. byzantinisch-russischen Kultur im Rahmen der Hochkulturen der Welt.

Zuletzt sei auf zwei Versuche hingewiesen, die menschliche Kulturgeschichte von der Soziologie aus in den Griff zu bekommen. Brooks Adams nahm in sein Werk *The Law of Civilization and Decay* ein längeres Kapitel über Byzanz auf, das auf Schritt und Tritt die Beziehungslosigkeit des Autors zur byzantinischen Welt erweist. Ich zitiere zwei Sätze als charakteristische Beispiele: „Die aus Asien neu zuströmenden Elemente veränderten immer von neuem das Blut der kapitalistischen Klasse [in Byzanz!], aber die hervorstechenden Züge dieser Klasse wurden infolge dieser Infiltration nicht geändert, sie traten nur noch schärfer hervor. Der Kapitalist ging vom lateinischen zum orientalischen Typus über usw.[14])." „Im Jahre 1000 war Byzanz plutokratisch, prosaisch und materialistisch, und dieser Zustand hielt bis zum Untergang des Reiches an usw.[15])."

Auf ganz anderem Niveau steht Alfred Webers *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, die bereits in der 1. Auflage von 1935 ein kurzes Byzanz-Kapitel enthielt. Hier lesen wir m. E. die besten und zutreffendsten Urteile über die byzantinische Welt, die außerhalb der byzantinistischen Fachliteratur zu finden sind. „Durch beinahe tausend Jahre war dabei das stärkste kulturelle Ausstrahlungszentrum die Restzitadelle der Antike, die in dieser Hemisphäre fortlebte. Von Byzanz muß man ausgehen, will man deren Gesamtdynamik bis 1453 voll begreifen[16])." Weber polemisiert gegen die alte landläufige Meinung, Byzanz sei nur eine „langsam absterbende Hinterlassenschaft der römischen Antike" und betont mit feiner Beobachtung die trotz allem Byzantinismus immer noch vorhandenen Elemente der antiken Polis-Freiheit[17]). Auch von der byzantinischen Kulturtradition hat er eine bessere Meinung als andere zeitgenössische Historiker des Westens: „Daher blieb die gesamte geistige Welt der Antike, ihre Erziehungs- und Bildungstradition für lange Zeit nicht Gegenstand eines Bücherwissens wie bei allen späteren Verpflanzungen in andere Länder, sondern eine unmittelbare Kraft der Lebensgestaltung." Weber spricht von einem byzantinischen Lebensstil, der antik war, von einem Volk, „welchem die antiken Schriftsteller noch seine Schriftsteller, die antike Rhetorik noch seine Rhetorik war[18])." Der Kulturhistoriker weiß auch um die Höhe der Kultur der Palaiologenzeit: „Unaufhörlich also streut

[14]) Brooks Adams, Das Gesetz der Zivilisation und des Verfalls, Wien-Lpz. 1907, S. 129.
[15]) A. a. O., S. 133.
[16]) Alfred Weber, Kulturgeschichte als Kultursoziologie, München ²1950, S. 195.
[17]) A. a. O., S. 197. [18]) A. a. O., S. 199f.

es [Byzanz] bis zum letzten Tag Saat aus. Mit alledem wohl eins der merkwürdigsten Gebilde der Geschichte[19]).“

Zusammenfassend läßt sich sagen: Trotz ungünstiger Voraussetzungen wissenschaftsgeschichtlicher und allgemein historischer Natur — Nationalismus und Überbetonung des Abendland-Begriffs — scheint sich die byzantinische Welt im europäischen Geschichtsdenken unseres Jahrhunderts allmählich immer mehr durchzusetzen. Ein für uns Byzantinisten erfreuliches äußeres Zeichen für einen gewissen Wandel der Einstellung seit der letzten Jahrhundertwende gewährt ein vergleichender Blick auf die weltgeschichtlichen Sammelpublikationen von damals und von heute. Während z. B. in den unter dem Titel Weltgeschichte um die Jahrhundertwende erschienenen mehrbändigen deutschen Werken[20]) Byzanz nur mit spärlichen und qualitativ unzureichenden Abschnitten bedacht ist, nimmt die byzantinische Welt in den modernen universalhistorischen Sammelwerken, die internationaler Zusammenarbeit ihr Entstehen verdanken, den ihr gebührenden Platz ein. Ich denke dabei vor allem an die *Historia Mundi*[21]) und an die neue Bearbeitung der *Propyläen-Weltgeschichte*[22]). Wir dürfen diesen Wandel der Einschätzung als einen Erfolg der intensiven fachwissenschaftlichen Arbeit der Byzantinisten aller Nationen in den letzten Jahrzehnten betrachten.

---

19) A. a. O., S. 205.

20) H. F. Helmolt, Weltgeschichte; das Kapitel Byzanz (Geschichte und Kulturgeschichte) umfaßt knappe 90 Seiten: Bd. 4, Lpz.-Wien ²1919, S. 117—207. — J. v. Pflugk-Harttung, Weltgeschichte; Bd. 4—6 (Berlin 1889—1891) umfassen die mittelalterliche Geschichte mit rund 2100 Seiten; davon entfallen etwa 45 Seiten auf die byzantinische Geschichte bis einschließlich der Komnenenzeit, weitere 40 auf das Entstehen des osmanischen Reiches und die Eroberung des Balkans durch die Türken.

21) 10 Bände, Bern 1952—1961.

22) Hrsg. von G. Mann, Berlin-Frankfurt-Wien 1960ff.; vgl. die einschlägigen Beiträge von B. Rubin, W. Seston und I. Ševčenko.

DIMITRI OBOLENSKY / OXFORD

MODERN RUSSIAN ATTITUDES TO BYZANTIUM

In marked contrast to the peoples of Western Europe, the Russians inherited from their medieval ancestors a variety of attitudes towards Byzantium. This inherited tradition was compounded of several elements. It was based, at least in the case of the educated classes, on a considerable body of historical knowledge, derived in part from the excerpts from the works of Byzantine historians — notably John Malalas, George Hamartolos, John Zonaras and Constantine Manasses — which had been incorporated, in Slavonic translations, into medieval Russian chronicles[1]). It implied the view that the history of Byzantium had a special relevance to the destinies of the Russian people, a relevance illustrated by the fact that the dated section of the Russian Primary Chronicle opens and closes with an event of Byzantine history: the accession of Michael III and the death of Alexius Comnenus[2]). And above all it was distinguished by a set of value-judgments, in which the intellectual and emotional attitudes of the medieval Russians towards the Byzantine Empire are most clearly revealed: on the one hand, a deep-rooted loyalty and devotion to Byzantium which had given the Russians their religion and much of their medieval culture, and to Tsar'grad, the Imperial capital, which for them, no less than for its own citizens, appeared as "the eye of the faith of the Christians", and "the city of the world's desire"; on the other hand, a certain distrust of the Byzantines and a suspicion of the motives of their Imperial diplomacy, coupled after the Council of Florence with the belief held by some Muscovite ideologues that the Greeks had forfeited their right to the spiritual leadership of Christendom, and that the providential centre of the Orthodox faith had now been transferred to Moscow, the Third Rome[3]).

---

1) F. Ternovsky, Izuchenie vizantiiskoy istorii i ee tendentsioznoe prilozhenie v drevney Rusi, I, Kiev 1875, pp. 4—153; V. S. Ikonnikov, Opyt russkoy istoriografii, II 1, Kiev 1908, pp. 81—96; A. A. Shakhmatov, "Povest' Vremennykh Let i ee istochniki", *Trudy Otdela Drevnerusskoy Literatury* 4 (1940) 41—80.

2) Povest' vremennykh let, ed. V. P. Adrianova-Peretts and D. S. Likhachev, Moscow-Leningrad 1950, I, pp. 17, 202.

3) D. Obolensky, Byzantium and Russia in the late Middle Ages, in: Europe in the Late Middle Ages, ed. J. R. Hale, J. R. L. Highfield and B. Smalley, London 1965, pp. 263—75.

This emotional polarity in the Russian attitude to Byzantium, this ambiguous blend of attraction and repulsion, survived the Middle Ages and, in altered circumstances and different forms, is reflected in the views expressed by Russian statesmen, ecclesiastics, philosophers and historians of more recent times. The role played by Byzantium in the historical concepts of the Russians since the seventeenth century can perhaps best be considered under three headings, corresponding to three largely successive and partly overlapping periods: firstly, the seventeenth and early eighteenth centuries, when Byzantine history was put to didactic and often highly tendentious use by advocates of particular policies in Church and State; secondly, the nineteenth century, when certain views of Byzantium played a part in the great debate on philosophical, historical and literary subjects conducted by Russian intellectuals; and finally, the academic tradition of Byzantine scholarship which was established in Russia in the 1870-ies.

The seventeenth century saw a notable widening of the historical horizon of educated Russians. One of its symptoms was a renewed interest in the fate of the Greek Orthodox world, an interest stimulated by the influx of Greek ecclesiastics from the Ottoman Empire who sought financial and moral support for their churches from the Muscovite government. This fresh impact of Greek culture produced conflicting reactions in Muscovite society; and these reactions, in their turn, elicited different views of Russia's Byzantine inheritance. Thus a pro-Greek party in the Church, led by the Patriarch Nikon, argued that the spiritual authority was superior to the temporal power by appealing, somewhat inappropriately, to Byzantine precedents: Nikon took his stand, in particular, on the classic definition of the prerogatives of the Emperor and the Patriarch within the Christian Commonwealth contained in the ninth-century Epanagoge: and in 1653 he had Leunclaviu's *Jus graeco-romanum*, which contained this text, translated into Slavonic[4]). An opposing, nationalistic, party — the so-called "Old Believers" — resisted Nikon's programme of reforming the Russian Church in accordance with Greek models; their leader, the Archpriest Avvakum, later burned at the stake for refusing to accept these reforms, reiterated the doctrine of Moscow the Third Rome, which had been formulated 150 years earlier by Philotheus of Pskov; he declared in 1667 to the Patriarchs of Constantinople and Alexandria: "Oecumenical doctors! Rome fell long ago and lies unregenerate, the Poles have perished with her and have become for ever enemies of the Christians. And in your lands too Orthodoxy has been tainted by the oppression of Mahomet the Turk"[5]).

[4]) V. Sokol'sky, Okharaktere i znachenii Epanagogi, *Vizantiisky Vremennik* 1 (1894) 50; G. Vernadsky, Die kirchlich-politische Lehre der Epanagoge und ihr Einfluß auf das russische Leben im XVII. Jahrhundert, in: *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher* 6 (1928—9) 119—42; W. K. Medlin, Moscow and East Rome, Geneva 1952, pp. 177—9, 232—3.

This tendentious use of Byzantine history in support of power politics or ecclesiastical reforms was resorted to half a century later by Peter the Great. The examples which the Tsar found in this history were distinctly unedifying: thus he maintained that the fate of "the Greek monarchy" was an instructive lesson of how a state is brought to ruin by civil disobedience, treachery and the neglect of warfare[6]). Nor could the past history of the Byzantine Church find much sympathy with so revolutionary and pro-Western a monarch as Peter: his indictment of Byzantine monasticism is worthy of Voltaire or Gibbon. The bigotry of the Byzantine emperors, and even more of their wives, led — Peter claimed — to the gangrenous proliferation of monasteries in the Empire; on the shores of the Bosphorus alone there were some 300 monasteries; consequently, when the Turks laid siege to Constantinople, less than 6000 soldiers could be found to defend the city[7]).

In these polemical utterances by Russian statesmen and churchmen of the seventeenth and early eighteenth centuries there is little evidence of independent historical thinking. Moreover, their use of Byzantine history was highly selective and overtly pragmatic: some particular feature or event of Byzantine history, real or imaginary, was adduced either to stimulate imitation or to provide salutary warning. It was not until the third decade of the nineteenth century that Russian thinkers began to submit the whole of Byzantine history to a critical interpretation and to examine it in the light of their own historical and philosophical conceits. In the passionate debate which raged in Moscow in the eighteen-thirties and forties between the Westerners and the Slavophiles, Byzantium not infrequently appeared as a witness, now for the prosecution, now for the defence. This debate, which owed much to the influence of European romanticism and of German idealist philosophy, was concerned with Russia's mission in the world, and in particular with her relationship to Western Europe. The Westerners held that Russia was and should continue to be an integral part of European civilization. The Slavophiles, by contrast, emphasized the distinctive elements in the Russian national tradition and regarded this tradition, based on the living organism of the Orthodox Church and the social virtues of the peasant community, as superior in every way to the rationalism, materialism and legalism of the West. The most extreme of Russian Westerners, Peter Chaadaev, argued in the first of his famous Lettres Philosophiques, written in 1829 and published in 1836, that the sterility

[5]) Zhitie protopopa Avvakuma, ed. N. K. Gudzy, Moscow 1960, p. 101.
[6]) Ternovsky, op. cit., II, Kiev 1876, p. 263.
[7]) S. M. Soloviev, Istoriya Rossii s drevneishikh vremen, IX, Moscow 1963, p. 506.

of Russian culture was due to the legacy of "la misérable Byzance, objet du profond mépris", which cut off the Russians from the civilized brotherhood of Christian peoples[8]). And in a letter written in 1846, he singled out the subordination of the Church to the imperial power as the most deplorable element in Russia's Byzantine inheritance[9]). Not all the Westerners, however, thought badly of Byzantium. Indeed one of their leaders, Timofei Granovsky, published in 1850 an eloquent apologia of Byzantium and a plea for serious Byzantine studies. Granovsky was a professional historian, and his views on this subject, which seem to bridge the gap between Westerners and Slavophiles, foreshadowed the emergence twenty years later of a genuine tradition of Russian Byzantine scholarship. "We received from Constantinople", he wrote, "the best part of our national inheritance, that is religious beliefs and the beginnings of education. The Eastern Empire brought young Russia into the community of Christian nations." Only Slav scholars, he claimed, are fully qualified to resolve the problems posed by Byzantine history. Indeed, Granovsky declared, "we have in a sense the duty to evaluate a phenomenon to which we owe so much"[10]).

The Slavophiles displayed in their attitudes to Byzantium the same Russia-centred bias, the same penchant for judgments of value, and the same ambiguity. Thus, while Ivan Kireevsky contrasted in 1852 the artistic, contemplative culture of the Byzantine world with western Catholicism, perverted by Roman legalism and rationalism,[11]) the leading Slavophile philosopher and theologian, Aleksei Khomyakov, passed a more ambivalent judgement on Byzantium. He, too, paid glowing tribute to its spiritual achievements, in theology, monasticism and missionary endeavour, of which the Russians were the beneficiaries. But on the debit side he stressed several times — and particularly in an article written in 1852 — that the law and the state in the Byzantine Empire were Roman, and as such were open to the charges of paganism, formalism and institutionalism. "Rome's juridical chains", he wrote, "clasped and choked the life of Byzantium"[12]).

[8]) P. Ya. Chaadaev, Sochineniya i pis'ma, ed. M. Gershenzon, I, Moscow 1913, p. 85. The *Lettres Philosophiques* were written in French.

[9]) Ibid., pp. 271–2.

[10]) T. N. Granovsky, Sochineniya, 4th ed., Moscow 1900, pp. 378–9. Cf. I. N. Borozdin, T. N. Granovsky i voprosy istorii Vizantii, in: *Vizantiisky Vremennik* 11 (1956) 271–8.

[11]) I. V. Kireevsky, Polnoe Sobranie Sochineny, I, Moscow 1911, pp. 174–222.

[12]) A. S. Khomyakov, Po povodu stat'i I. V. Kireevskogo 'O kharaktere prosveshcheniya Evropy i o ego otnoshenii k prosveshcheniyu Rossii', Polnoe Sobranie Sochineny, 4th ed., I, Moscow 1911, p. 217. Cf. P. K. Christoff, An Introduction to Nineteenth-Century Russian Slavophilism. A Study in Ideas I: A. S. Xomjakov, The Hague 1961, pp. 150–1, n. 30.

It was inevitable that the interest in Byzantine history, which began to spread in Russian society after 1850, soon acquired a distinct political flavour. A vague connection between Byzantine studies and the objects of Russia's foreign policy had been established in the eighteenth century. Such events as Peter the Great's campaign of the Pruth (1711) and Catherine II's "Greek Project" (1782) had suggested to a section of public opinion that a knowledge of Byzantine history was a necessary preparation for the task of liberating the Orthodox in the Balkans from Turkish yoke. The missing link between "Byzantinism" and the "Eastern Question" was provided by Panslavism, which grew out of Slavophile teaching between 1856 and 1878; it found notorious expression in Nikolay Danilevsky's famous work Rossiya i Evropa, published in 1869. He argued that Russia alone had the right to Constantinople and that her historic mission was to restore the East Roman Empire, like the Franks had once restored the Roman Empire in the West; and he proposed the creation of a federation comprising the Slav countries, the Greeks, the Rumanians and the Magyars, under the political leadership of Russia and with its capital in Constantinople[13]).

The influence of Danilevsky is strongly felt in the work of Konstantin Leontiev (1831–91), a writer whose life was dominated by the highly individual vision of Byzantium he had created for himself. He shared Danilevsky's hostility to Western culture, the Slavophiles' belief in the superiority of Russia's indigenous institutions, and the Panslavists' dream of Russian sovereignty over Constantinople. Yet he differed profoundly from the two latter groups in rejecting the concept of Slavonic cultural unity and in opposing the liberation of the Balkan Slavs from Turkish rule. His outlook was a curious blend of romantic aestheticism, transcendental mysticism and political reaction. His thought is best epitomized in his essay "Vizantizm i Slavyanstvo", published in 1875 and partly inspired by the revival of the "Eastern Question". The hope of the world, he believed, lay in the survival of "Byzantinism"; by this concept he meant a peculiar amalgam of political autocracy, social inequality and Orthodox mysticism which flourished in Byzantium and was adopted by the Russians in the Middle Ages. Byzantinism had sustained Russian society in the past; Russia's future was assured by the fact that "the spirit, principles and influence of Byzantium, like the complex texture of a nervous system, pervade the whole of Russia's social organism"[14]).

Leontiev, Danilevsky and, to a large extent, the Slavophiles, despite their differing appreciation of "Byzantinism", all injected into this concept a

[13]) N. Ya. Danilevsky, Rossiya i Evropa, 4th ed., St. Petersburg 1889, pp. 398–473.

[14]) L. Leontiev, "Vostok, Rossiya i Slavyanstvo", Sobranie Sochineny, V, Moscow 1912, pp. 111–260, esp. p. 139. Cf. N. Berdyaev, Konstantin Leont'ev, Paris 1926, pp. 175–219.

strong dose of positive value-judgment. Their nationalistic aspirations caused them to ascribe to the "Byzantine inheritance" a powerful and constructive role in the growth of Russia's cultural and political self-determination. A startlingly different view of Byzantium and its works was propounded during the last two decades of the nineteenth century by Vladimir Soloviev (1853—1900), the notable philosopher, theologian and poet. His rejection of secular nationalism and his view of the Roman Church as the providential centre of Christian unity appeared to him valid reasons for condemning Byzantium as harshly as Chaadaev had done sixty years earlier. But while Chaadaev had confined himself to a few uncomplimentary remarks, Soloviev delivered himself in two of his works — La Russie et l'Église Universelle (1889)[15] and Vizantinizm i Rossiya (1896)[16] — of a lengthy and passionate indictment of "l'empire pseudo-chrétien de Byzance". The Byzantines, he argued, betrayed Christ's legacy to mankind. By concentrating unduly on the externals of religious observance and by abdicating their duty to Christianize the social and political order, they built an empire that was more pagan than Christian; by losing sight of the universality of the Christian tradition they allowed churchmen like Photius and Cerularius to lead them into schism; and their spiritual leaders, by slavishly submitting to the tyranny of the state, promoted the baneful "Caesaropapism", whose pervasive effects caused Byzantium to resemble more closely the empire of Nebuchadnezzar than that of Christ[17]. In passing final sentence on Byzantium, Soloviev appealed to the verdict of history: "L'histoire a jugé et condamné le Bas-Empire"[18].

None of these nineteenth century writers, with the possible exception of Granovsky, could in their treatment of Byzantium be regarded as scholars in the modern sense of the word. The significance of their views lies rather in the interest in Byzantine history which they stimulated in Russian political opinion; in the role played by their concepts of Byzantium in the development in Russia of historical and philosophical thought and of ideas of national self-determination; and in the relevance of some of their ideas on Byzantine history to Russia's foreign and domestic politics. A genuine and continuous tradition of Byzantine scholarship required the fulfilment of three conditions: 1. a readiness to start not from preconceived "metahistorical" concepts, but from a critical study of the documents; 2. the appearance of scholars willing to devote their lives to specialized research in this field; 3. the readiness of

[15]) V. Soloviev, La Russie et l'Église Universelle, 5th. ed., Paris 1922, pp. XXIV—LI.

[16]) V. Soloviev, Vizantizm i Rossiya, Sobranie Sochineny, 2nd. ed., VII, St. Petersburg, n. d., pp. 283—325.

[17]) La Russie et l'Église Universelle, pp. ibid.; Vizantizm i Rossiya, pp. 286—9, 315—19.

[18]) La Russie et l'Église Universelle, p. L.

universities and public opinion to recognize Byzantine studies as an autonomous discipline in their own right.

It was not until the 1870-ies that all three conditions were fulfilled in Russia. However, both the study of Byzantine sources and the emergence of devoted and enthusiastic scholars in this field had begun a hundred years earlier; and we may rightly regard the period from 1770 to 1870 as an important preparatory phase in the history of Byzantine scholarship in Russia. The pioneers of these studies were the German academicians settled in Russia — G. S. Bayer, G. F. Müller, A. L. von Schlözer and J. G. Stritter in the eighteenth century, J. P. Krug and A. A. Kunik in the nineteenth[19]. Particularly important were the publication, between 1771 and 1779, of a four-volume collection of Byzantine sources concerned with Eastern Europe, translated into Latin and edited by Stritter[20], and the scholarly contributions of Kunik, who in 1853 read a paper in the Imperial Academy of Sciences under the title: "Why does Byzantium still remain a riddle in world history?" Kunik was an enthusiastic propagandist for Byzantine studies: "Does not the Russian people" — he asked rhetorically — "owe its Christian faith to Byzantium, and did not this faith give the Russian princes and people the strength for centuries to resist Islam and finally to free themselves from its yoke . . . Is it not true, broadly speaking, that the greater part of Russian history is the reflection of the history of Byzantium?" Yet Kunik ends this passage on a cautious and even pessimistic note: "Where — he asks — shall we find enough Byzantinists to enable us to take our stand in this field alongside other nations?"[21].

Kunik's statements exposed the two principal weaknesses of the emergent Byzantine studies in Russia in the middle of the nineteenth century: the lack of qualified cadres, and the almost exclusive preoccupation of Russian Byzantinists with the history of their own country: the choice and treatment of their themes, and their approach to their subject, showed that they were interested almost solely in those aspects of Byzantine history which had a bearing on and could illuminate the history and culture of medieval Russia.

[19]) V. Buzeskul, Vseobshchaya istoriya i ee predstaviteli v Rossii v XIX i nachale XX veka, I, Leningrad 1929, pp. 7—16.

[20]) *Memoriae populorum, olim ad Danubium, Pontum Euxinum, Paludem Maeotidem, Caucasum, Mare Caspium, et inde magis ad Septemtriones incolentium, e scriptoribus historiae byzantinae erutae et digestae* a I. G. Strittero, I—IV, St. Petersburg 1771—9. Stritter's great work appeared in a Russian translation in St. Petersburg between 1770 and 1776.

[21]) A. A. Kunik, Pochemu Vizantiya donyne ostaetsya zagadkoy vo vsemirnoy istorii?, *Uchenye Zapiski I-go i III-go Otdeleny Imper. Akademii Nauk.*, III 3 (1853) 423—444. Cf. F. Uspensky, Iz istorii vizantinovedeniya v Rossii, in: *Annaly* 1 (1922) 115—16.

This intermittent and applied character of Russian Byzantine studies lasted until the 1870-ies.

The founder of the scholarly tradition of Byzantine historical studies in Russia was Vasily Vasilievsky. Originally a classical scholar and a pupil of Mommsen, he began to teach Byzantine history in the University of St. Petersburg in 1870. By the time he died in 1899 he had contributed works of major importance in the fields of Byzantine social and administrative history, hagiography and Russo-Byzantine relations; had established Byzantine studies in his country as an autonomous and respectable discipline, of growing interest to the educated public; had founded the well-known periodical, *Vizantiisky Vremennik*, whose first volume appeared in 1894; and had so increased the international standing of Russian Byzantine studies that Krumbacher himself found it necessary to learn Russian and to make his pupils do the same. The two central themes of Vasilievsky's work were Russo-Byzantine relations and the agrarian and social history of the Byzantine Empire. The former subject he inherited from his Russian predecessors; while his interest in social history, stimulated in part by the contemporary liberal and socialist movements in Europe, proved of great importance in the subsequent development of Byzantine studies in Russia[22]). It was shared by Vasilievsky's younger contemporary, Fedor Uspensky, a figure of comparable importance in the history of Byzantine studies[23]). An admirable organizer, Uspensky took a leading part in the development of this subject in the University of Odessa (1874—94); directed, from 1895 to 1914, the work of the Russian Archaeological Institute in Constantinople; led the Russian archaeological expedition to Trebizond in 1916 and 1917; and in the years between the Revolution and his death in 1928 attempted to salvage what remained of Byzantine studies in Russia[24]). A highly prolific scholar, he contributed most to the study of the social and economic history of Byzantium, of Byzantine religious and philosophical thought, and of Byzantine-Slav relations in the early Middle Ages. His works on the latter topic were, originally at least, influenced by the Slavophile views of his teacher Lamansky. Uspensky was the most vigorous champion, before 1917, of the view that the occupation of the Balkan Peninsula by the Slavs profoundly altered the social and economic structure of the Empire's European provinces in the seventh and eighth centuries, and in particular that the peasant commune of the Farmer's Law was of Slavonic origin. His devotion to pure scholarship did not, however, prevent him on occasion from seeking in Byzantine history political "lessons" for his contemporaries. Some of these "lessons" clearly reveal the influence of Panslavist ideas. In the preface to the first volume of his "History of the Byzantine Empire", written in 1912, he declared: "The lessons of history should be carefully considered by those who, at the present time, are awaiting the partition of the inheritance of 'the sick man' of the Bosphorus". And in the main body of the book, published in 1914, he wrote: "We would be deceiving ourselves if we thought that we can avoid an active part in the liquidation of the inheritance left by Byzantium . . . Russia's role in the Eastern Question has been bequeathed to her by history, and cannot be changed by arbitrary decision[25])".

Russian Byzantine studies between 1870 and 1917 were marked by three main characteristics: by their high scholarly quality, probably unrivalled by any other branch of historical studies in Russia, which enabled them to equal, and in certain fields perhaps to surpass, the works of contemporary Byzantinists in Western Europe; by their concern with social, administrative and economic history and with the problems of Russo-Byzantine relations; and by the debt which they owed to the great theological academies, particularly those of Moscow and St. Petersburg[26]).

It remains to say a few words about the role played by Byzantium in the historical concepts of scholars in the Soviet Union. It is not my intention to attempt a survey of the development of Byzantine studies in the USSR, nor an analysis of the work of individual Soviet scholars in this field. I will confine myself to pointing out the increasingly important position which Byzantine studies have come to occupy in Soviet historical studies since 1939;

[22]) On Vasilievsky, see: P. Bezobrazov's obituary notice in *Vizantiisky Vremennik* 6 (1899), 636—52, and the bibliography of Vasilievsky's works, ibid., pp. 652—8; A. A. Vasiliev, Moi vospominaniya o V. G. Vasil'evskom, in: *Annales de l'Institut Kondakov* 11 (1940) 207—14; P. B. Struve, V. G. Vasil'evsky, kak issledovatel' sotsial'noy istorii drevnosti i kak uchitel' nauki, ibid., pp. 215—26; G. Ostrogorsky, V. G. Vasil'evsky kak vizantolog i tvorets noveishey russkoy vizantologii, ibid., pp. 227—35; Z. V Udal'tsova, in: *Ocherki istorii istoricheskoy nauki v SSSR* II, ed. M. V. Nechkina, Moscow 1960, pp. 513—15, 521—2.

[23]) On Uspensky, see: H. Grégoire, Les études byzantines en Russie soviétique, in: *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, cl. des lettres*, 5e série, 32 (1946) 194—219; B. T. Goryanov, F. I. Uspensky i ego znachenie v vizantinovedenii, in: *Vizantiisky Vremennik* 1 (1947) 29—108; A. G. Gotalov-Gotlib, F. I. Uspensky kak professor i nauchny rukovoditel', ibid., pp. 114—26; A. A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire, Oxford 1952, pp. 35—8; Z. V. Udal'tsova, in: *Ocherki istorii istoricheskoy nauki v SSSR* II, pp. 515—19; Udal'tsova, Vizantinovedenie v SSSR posle Velikoy Oktyabr'skoy Sotsialisticheskoy Revolyutsii (1917—1934 gg.), in: *Vizantiisky Vremennik* 25 (1964) 3—16.

[24]) On Byzantine studies in Russia during the first ten years after the Revolution, see G. Lozovik, Desyat' let russkoy vizantologii (1917—27), in: *Istorik Marksist* 7 (1928) 228—38.

[25]) F. I. Uspensky, Istoriya Vizantiiskoy Imperii I, St. Petersburg 1914, pp. XII, 46.

[26]) On the theological academies, see G. Florovsky, Puti russkogo bogosloviya, Paris 1937, pp. 355—90.

and to indicating briefly the central problems of Byzantine history selected by Soviet scholars for special study.

The death of Uspensky in 1928 was followed by a decade which witnessed an eclipse of Byzantine studies in his country, during which, in the words of the leading Soviet Byzantinist M. V. Levchenko, "scholarly research in this field of learning was temporarily interrupted"[27]). A gradual revival of these studies began in 1939, and gathered momentum after 1944. Its main landmarks were the creation in 1939 of a Byzantine section at the Institute of History of the Academy of Sciences[28]), the simultaneous formation of a Byzantine group in Leningrad[29]), the appearance in 1940 of Levchenko's History of Byzantium[30]), the publication in 1945 of the *Vizantiisky Sbornik* prepared by the Leningrad group[31]), and the reappearance in 1947 — after an interruption of some twenty years — of the *Vizantiisky Vremennik*[32]). These were the essential stages by which Byzantine studies, through the devoted efforts of their genuine protagonists, regained their place as an autonomous historical discipline, and Byzantine history became once more, as it had been between 1870 and 1924, accessible to the Russian educated public.

Soviet Byzantinists inherited from their pre-revolutionary predecessors a dominant interest in two themes: the social and economic history of the Byzantine Empire, and the relations between Byzantium and medieval Russia. Both these themes, of course, are treated by them in the light of Marxist historical concepts. The development of Byzantine feudalism, which they regard essentially as a social and economic factor, and as a term that adequately describes the social relations in Byzantium[33]); the history of

[27]) M. V. Levchenko, Zadachi sovremennogo vizantinovedeniya, in: *Vizantiisky Sbornik*, ed. Levchenko, Moscow-Leningrad 1945, p. 4

[28]) Levchenko, ibid., p. 6.

[29]) N. S. Lebedev, Vizantinovedenie v SSSR za 25 let, in: Dvadtsat' pyat' let istoricheskoy nauki v SSSR, ed. V. P. Volgin, E. V. Tarle and A. M. Pankratova, Moscow-Leningrad 1942, p. 217; Lebedev, Vizantinovedenie v SSSR 1936—46, in: *Byzantinoslavica* 9 (1947—8) 98.

[30]) M. V. Levchenko, Istoriya Vizantii, Moscow-Leningrad 1940. French translation: Byzance des origines à 1453, Paris 1949.

[31]) See note 27.

[32]) The editorial of the first volume (pp. 3—7) was sharply criticized from a chauvinistic standpoint in the editorial of the second: Protiv burzhuaznogo kosmopolitizma v sovetskom vizantinovedenii, in: *Vizantiisky Vremennik* 2 (27) (1949) 3—10. Cf. the French translation of the second editorial by M. Canard, Vizantiiski Sbornik et Vizantiiski Vremennik, in: *Byzantion* 21 (1951) 471—81.

[33]) Z. V. Udal'tsova and G. G. Litavrin, Sovetskoe Vizantinovedenie v 1955—60 gg., in: *Vizantiisky Vremennik* 22 (1963) 3—17.

cities in the Byzantine Empire[34]); and the role played by the Slav invasions in the development of the social structure of the Byzantine Empire: these are some of the problems of the internal history of the Empire which Soviet Byzantinists have approached from the Marxist point of view. On the problem of the Slav colonization of parts of the Balkans, Soviet Byzantinists today, despite some difference of opinion, seem agreed that, though Uspensky's views suffered from exaggeration, the social structure and customary law of the Slavs influenced the development of the Byzantine commune, and that their invasions contributed materially to the collapse of the "slave-holding formation" and to its replacement by feudalism[35]).

The work of Soviet Byzantinists further suggests that the relations between Byzantium and Russia is a subject that will always loom large in Russian Byzantine scholarship[36]). This problem, of course, is part of a more general one, whose importance and difficulty were so clearly illustrated by the discussions provoked by several papers presented at the Congress of historians in Vienna[37]). To recognize that the influence of Byzantine culture on the medieval culture of Russia was pervasive and far-reaching and that, in the words of Karl Marx, "the religion and civilization of Russia are of Byzantine origin"[38]); yet to acknowledge that Byzantine influence was not an omnipotent demiurge, acting on a passive receiver, and that the Russian people often showed a creative response to its challenge by selecting, accepting or rejecting this or that element of Byzantine culture — is to posit in general terms a thesis which would require to be substantiated and empirically verified at every point of investigation. Soviet scholars, I venture to suggest, are in principle well equipped to study this dialectical process. And, in their continued research

[34]) Ibid., pp. 18—24. Cf. N. V. Pigulevskaya, E. E. Lipshits, M. Ya. Syuzyumov and A. P. Kazhdan, Gorod i derevnya v Vizantii v IV—XII vv., in: *Actes du XIIe Congrès International d'Études Byzantines* I, Belgrade 1963, pp. 1—44.

[35]) Goryanov, F. I. Uspensky i ego znachenie, loc. cit., pp. 39—54; V. I. Picheta, Slavyano-vizantiiskie otnosheniya v VI—VII vv. osveshchenii sovetskikh istorikov (1917—47), in: *Vestnik Drevney Istorii* 3 (1947) 95—9; Udal'tsova and Litavrin, Sovetskoe Vizantinovedenie v 1955—60 gg., loc. cit., pp. 9—11; M. Yu. Braichevsky, Problema slavyano-vizantiiskikh otnosheny do IX veka v sovetskoy literature poslednikh let, in: *Vizantiisky Vremennik* 22 (1963) 80—99.

[36]) See the detailed study by I. Ševčenko, Byzantine Cultural Influences, in: Rewriting Russian History. Soviet interpretations of Russia's past, ed. C. E. Black, London 1957, pp. 143—97. Cf. Levchenko, Problema russko-vizantiiskikh otnosheny v russkoy dorevolyutsionnoy, zarubezhnoy i sovetskoy istoriografii, in: *Vizantiisky Vremennik* 8 (1956) 7—25; Udal'tsova and Litavrin, loc. cit., pp. 29—34.

[37]) L'Acculturation, in: *XIIe Congrès International des Sciences Historiques*, Rapports I, Vienna 1965, pp. 7—93.

[38]) K. Marx and F. Engels, Sochineniya IX, Moscow 1933, p. 439. This passage was cited in 1945 by Levchenko in his editorial contribution to *Vizantiisky Sbornik* (p. 4).

into the history of Russo-Byzantine relations, they will, we may hope, increasingly bear witness to the fact that Russian Byzantine studies have in former times and at the peak of their achievement derived their vitality from two sources: the sense of continuity with the scholarly tradition of the past; and the willingness to advance the frontiers of knowledge in collaboration with the scholars of other nations.

IVAN DUJČEV / SOFIA

LES ÉTUDES BYZANTINES CHEZ LES SLAVES MÉRIDIONAUX ET OCCIDENTAUX DEPUIS LE XVII[e] SIÈCLE

L'histoire des Slaves de sud et de l'est au Moyen âge et, dans une mesure plus restreinte, au cours des temps modernes, est intimement liée à l'histoire de l'Empire de Constantinople. Il n'est nullement étrange donc de découvrir chez eux un intérêt tout particulier pour Byzance et son histoire, ce qui a porté, déjà depuis bien longtemps, à l'épanouissement des études byzantines. Au point de vue purement chronologique la naissance des études byzantines chez les Slaves méridionaux et occidentaux peut rivaliser, jusqu'à un certain degré, aux études dédiées à l'histoire de Byzance dans les pays de l'Europe occidentale, considérés à présent comme le berceau de cette discipline qu'est la byzantinologie. Ajoutons cependant tout de suite qu'il existe pourtant une différence notable. Il n'est pas question uniquement du contenu des études byzantines des Slaves, mais plutôt de leur valeur scientifique et de leur méthodologie. Privées depuis longtemps de leur indépendance politique, les Slaves méridionaux et occidentaux eurent, pendant le XVII[e]—XVIII[e] siècle, une époque de renaissance nationale quand l'étude du passé devenait un moyen puissant pour réveiller les esprits. On peut mentionner, quant aux Slaves méridionaux, les noms d'un grand nombre de gens lettrés et d'écrivains bulgares et serbes qui se dédiaient alors à l'histoire de leurs peuples et arrivaient ainsi nécessairement à consulter les écrits des auteurs byzantins, où l'on trouvait d'abondants renseignements historiques. Des moments nombreux de l'histoire médiévale des Bulgares et des Serbes ne sont rien d'autre que des contacts entre ces peuples et l'Empire de Byzance. En essayant d'éclaircir ces moments historiques, on s'approchait par une autre voie à Byzance. On ne pouvait pas atteindre, bien entendu, une connaissance ni parfaite, ni tout à fait objective, à cause des obstacles d'une nature spécifique. La lutte nationale de ces peuples, et surtout des Bulgares, était dirigée non seulement contre les Turcs, comme une puissance étrangère qui dominait ces pays slaves, mais également contre le patriarcat de Constantinople et contre le clergé supérieur d'origine grecque ou hellénisé. Tandis que les patriotes grecs de cette époque revendiquaient les droits nationaux, en invoquant l'histoire glorieuse de l'Empire de Byzance, les Slaves, de leur côté, prenaient bien souvent une attitude nettement négative envers Byzance et envers tout ce qu'était lié avec l'Empire, en l'identifiant

avec le patriarcat constantinopolitain. Ce manque d'objectivité devint la cause principale à n'arriver jamais à traiter Byzance, son histoire et sa civilisation, comme un sujet vraiment scientifique et de reconnaître tout ce que les Slaves lui devaient dans leur développement séculaire.

La Bulgarie médiévale, par suite de sa position géographique elle-même, avait des contacts avec Byzance plus proches que tous les autres pays slaves. Les sources historiques d'origine bulgare pour l'étude de l'époque médiévale étant dispersées ou bien détruites, on devait recourir, avant tout, aux informations particulièrement riches des auteurs byzantins, quoique parfois assez partiales. En utilisant ces renseignements des sources historiques byzantines, les premiers historiographes bulgares de l'époque moderne étaient tellement méfiant par rapport d'eux, qu'ils les rejetaient le plus souvent d'en bloc. Le précurseur de l'historiographie bulgare moderne, le moine du monastère de Chilandar à Mont Athos, Paisij (ca. 1722 — ca. 1785), auteur d'une *Histoire slavo-bulgare* (Istorija slavjanobolgarskaja), achevée en 1762[1]), en constitue un exemple éloquent. En exposant l'histoire bulgare depuis les origines jusqu'à la conquête turque au XIV[e] siècle, il s'occupe à plusieurs reprises des rapports entre Byzance et les Bulgares. Il compila sa narration surtout sur la base des 'Annales ecclesiastici' du cardinal Cesare Baronio, d'après la traduction russe de 1719[2]), et du livre de l'abbé ragusain Mauro Orbini 'Il regno degli Slavi', ce dernier également en traduction russe[3]). Les 'Annales' du savant de Rome étaient un guide bien informé et sûr, et l'humble moine athonite y puisa abondamment des renseignements précis et parfois assez détaillés. Tandis que dans l'exposé de l'histoire nationale Paisij a commis plus d'une erreur dans la chronologie des événements, les faits historiques et les noms, ce qu'il dit sur l'histoire de Byzance ne s'écarte pas sensiblement de nos connaissances modernes. En dehors de quelques allusions un peu génériques des sources historiques

[1]) L'édition principale du texte: J. Ivanov, Istorija slavênobolgarskaja sobrana i nareždena Paisiem ieromonachom v lêto 1762, Sofia 1914. Voir encore: St. Romanski, Nov Sofroniev prepis na Paisievata istorija ot 1781 god., Sofia 1938. — B. St, Angelov, Paisij Chilendarski Istorija slavenobolgarskaja, Nikiforov prepis ot 1772 g., Sofia 1961. — Bibliographie générale v. V. Trajkov-I. Dujčev, Paisij Chilendarski. Literaturni izvori za epochata, života i dejnostta mu, in Paisij Chilendarski i negovata epocha (1762—1962), Sofia 1962, pp. 605—644.

[2]) Dêjanija cerkovnaja i graždanskaja. Moscou 1719. Pour les détails v. V. Velčev, Otec Paisij Chilendarski i Cesar Baronij, Sofia 1943. — R. Picchio, La 'Istorija slavênobolgarskaja' sullo sfondo linguistico-culturale della Slavia ortodossa, Roma 1958. — Gli 'Annali' del Baronio-Skarga e la 'Storia' di Paisij Hilendarski. *Ricerche slavistiche* 3 (1954) 212—233.

[3]) Kniga istoriografija početija imene, slavy i razširenija naroda slavjanskago, St. Petersburg 1722. Pour les détails v. A. Cronia, Il 'Regno degli Slavi' di Mauro Orbini (1601) e la 'Istoria slavenobolgarskaja' del monaco Paisi (1762), *Bulgaria* I 1—2 (1939) 45—58; 3, 138—152.

utilisées[4]), on y trouve l'indication explicite de certaines sources historiques d'origine byzantine. Ainsi, dans son bref préface, il cite un passage des 'Admonitions' que l'empereur Basile I[er] adressa à son fils et successeur au trône de Byzance, Léon VI[5]). Ailleurs il s'en réfère à des auteurs byzantins, par exemple à la 'Chronographie' de Théophane le Confesseur[6]), à une chronique en langue grecque, qui exposait les événements au XIV[e] siècle et qu'il mentionne d'une manière peu précise[7]), enfin à quelques textes de caractère hagiographique[8]). En utilisant les sources d'origine byzantine, l'historiographe bulgare n'accepte pas avec confiance leurs témoignages: il les accuse d'avoir narré les faits de l'histoire bulgare brièvement, sans ordre et sans objectivité[9]). Un contemporain du moine Paisij, resté anonyme pour nous, compila pendant la seconde moitié du XVIII[e] siècle un second, assez succinct exposé sur l'histoire bulgare depuis les temps presque mythologiques jusqu'à la conquête turque au XIV[e] siècle[10]). Quoique très brève, cette oeuvre connue grâce à la copie, conservée au monastère de Zograph à Mont Athos et nommée, en raison de cela, 'Histoire bulgare de Zograph', contient plus d'une mention de l'histoire byzantine. L'auteur anonyme puisa aux mêmes sources historiques que Paisij, en les utilisant à sa manière et sans les citer. Bien informé, grâce à ces sources, il nous offre un exposé assez sommaire de l'histoire byzantine dans ses contacts avec la Bulgarie médiévale, mais incomparablement plus précis que l'exposé sur le passé du peuple bulgare, où il était contraint de compiler et ainsi commit des erreurs évidentes. Une trentaine d'années après Paisij, en 1792 un autre ecclésiastique, l'hieromoine Spyridon compila à son tour une 'Brève histoire du peuple bulgaro-slave'[11]). En reconnaissant la nécessité de recourir, pour l'étude de l'histoire bulgare, à des sources d'origine étrangère, il cite un certain nombre d'écrits d'auteurs — pour relever chez eux, comme un défaut fondamental, le manque d'unité dans leur information

[4]) Sur le problème des sources utilisées v. N. Dragova, Domašni izvori na 'Istorija slavjanobûlgarska', in: Paisij Chilendarski i negovata epocha, pp. 285—343.

[5]) Pour les détails v. Velčev, op. cit., p. 22 sqq. Voir le texte dans l'édition de Ivanov, Istorija, p. 4 sqq.

[6]) Le texte chez Ivanov, op. cit., p. 16. [7]) Le texte chez Ivanov, op. cit., p. 56.

[8]) A mentionner avant tout la Vie grecque de St Jean Vladimir (v. les indications chez Ivanov, op. cit., pp. 33, 64) (cf. Fr. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, tome III, Bruxelles 1957, p. 35, Nr. 2195), puis le prologue des martyres byzantins en Bulgarie en 812 (le texte: Ivanov, op. cit., p. 24; cf. Gy. Moravcsik, Byzantinoturcica I: Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker, Berlin 1958[2], pp. 570—571).

[9]) Le texte: Ivanov, op. cit., pp. 8, 61.

[10]) Edition du texte: J. Ivanov, Bûlgarski starini iz Makedonija, Sofia 1931, pp. 628—642.

[11]) Edition par V. N. Zlatarski, Istorija vo kratcê o bolgarskom narodê slavenskom, sočinisja i spisasija v lêto 1792 Spiridonom ieroschimonachom, Sofia 1900.

et l'interprétation des faits[12]). Les sources historiques d'origine byzantine, utilisées par lui ou simplement citées, sont beaucoup plus nombreuses. Ainsi, pour narrer les faits de l'histoire mondiale, de l'histoire de Byzance ou des rapports byzantino-bulgares, il recourt parfois aux mêmes écrits qui constituent, pour nous également, les sources historiques fondamentales: c'est par exemple l' 'Epitome historiarum' de Jean Zonaras[13]), dont il cite des passages entiers, ensuite la 'Synopsis' ('Compendium historiarum') de George Cedrenus et Jean Scylitzès, qu'il cite simplement sous le premier nom[14]), à plusieurs reprises et, semble-t-il, avec confiance. Dans certains endroits son exposé n'est rien d'autre qu'un enchevêtrement de citations de ces auteurs, presque sans aucune note de commentaire, ce que prouve, entre autre, la confiance qu'il portait envers leurs affirmations. Nous devons ajouter ici le nom de quelque chroniqueur ou historien, en langue grecque, qu'il connaissait par l'intermédiare de Cesare Baronio, notamment Socratès[15]). Son information embrasse enfin certains textes hagiographiques[16]), ainsi que la Vie de saint Grégoire Sinaitès, composée par le patriarche constantinopolitain Calliste I (1350—1354, 1355—1363)[17]), qu'il connaissait, d'ailleurs assez bien, grâce à la Vie de l'hésychaste Théodose de Tirnovo, conservée uniquement en version bulgare[18]). On découvre, dans l'exposé du moine Spyridon, encore quelques autres citations puisées aux sources byzantines qu'il ne nomme pas d'une façon explicite[19]). L'approche aux sources historiques byzantines de la part de l'historien bulgare décélait déjà une méthode critique: pour l'interprétation de certains témoignages il cherchea des analogies dans le folklore de son peuple[20]). D'autre part, selon ses conceptions les faits de l'histoire nationale sont tellement liés à l'histoire de l'Empire de Constantinople qu'il jugea nécessaire d'insérer parfois dans son exposé des passages qui regardent uniquement l'histoire byzantine[21]).

Pendant la première moitié du XIXe siècle l'étude de l'histoire bulgare au Moyen âge attira un bon nombre d'écrivains, sans changer cependant la ligne générale dans la conception de Byzance et des sources d'origine byzantine. Un exemple typique nous est fourni dans les écrits du révolutionnaire et publiciste G. S. Rakovski (1821—1867), qui connaissait à la perfection la langue grecque, donc était en état d'utiliser les sources byzantines, mais

12) Spiridon, op. cit., p. 1 sqq.
13) Spiridon, op. cit., pp. 2, 8, 9, 10 sqq., 13, 22, 28, 35, 50, 53 sqq., 57 sqq.
14) Spiridon, op. cit., p. 7.
15) Spiridon, op. cit., p. 19.
16) Spiridon, op. cit., p. 26 sqq.
17) Spiridon, op. cit., p. 88.
18) Voir les indications bibliographiques sur ce texte: I. Dujčev, Slawische Heilige in der byzantinischen Hagiographie, *Südost-Forschungen* 19 (1960) 84, note 63.
19) Spiridon, op. cit., p. 24, passim.
20) Spiridon, op. cit., p. 13 sqq.
21) Spiridon, op. cit., pp. 17 sqq., 20 sqq., 23 passim.

donnait preuve de peu de confiance quand à la valeur de leurs témoignages[22]). Une attitude nouvelle, qui devait porter à l'étude scientifique des sources byzantines et de l'histoire de l'Empire, s'imposait cependant clairement chez certains auteurs qui avaient subi l'influence de la pensée critique à l'étranger. Quoiqu'en service des idées historiques critiquables, Gavril Krûstević (1817—1898) introduisit, dans son «Histoire du peuple bulgare», publiée en 1869, toute une richesse de renseignements puisés aux sources en langue grecque[23]). Cet esprit d'attitude critique et objectif se fait voir encore plus dans les écrits de Sp. N. Palauzov (1818—1872), qui passa plusieurs années de sa vie en Russie, publia quelques oeuvres sur l'histoire bulgare médiévale, en touchant assez souvent les rapports entre l'Empire et les Bulgares et en utilisant des sources d'origine byzantine[24]). C'était cependant Marin Drinov (1838—1906)[25]) qui surpassa définitivement la période romantique dans l'historiographie nationale, pour s'orienter aux études strictement critiques et imposer un traitement raisonable des sources byzantines. Contemporain et collaborateur intime à la génération des célèbres byzantinistes russes, comme V. G. Vasiljevskij et Th. I. Uspenskij, Drinov fit encore un pas en avant dans le sens qu'il étudia, outre les problèmes de l'histoire bulgare proprement dite en rapport avec l'histoire byzantine et sur la base des sources byzantines, mais s'occupa aussi des problèmes qui appartiennent plutôt à l'histoire de Byzance. Cet essai de spécialisation des études byzantines, inauguré par Drinov dans un milieu savant étranger — lui même, il passa aussi la plus grande partie de sa vie en Russie — ne fut pas continué par ses successeurs de la nouvelle génération de médiévalistes bulgares. Peu nombreux, ces savants — V. N. Zlatarski (1866—1935)[26]), P. Mutafčiev (1883—1943)[27]), P. Nikov (1884—1938)[28]) — se sentaient obligés de consacrer leurs efforts avant tout à l'étude de l'histoire

22) Une appréciation sur Rakovski comme historiographe v. Chr. Christov, Georgi S. Rakovski kato istoriograf, in Georgi Stojkov Rakovski, Sofia 1964, pp. 163—188.
23) G. Krûstjović, Istorija bûlgarska, tome I, Constantinople 1869. Sur l'auteur v. M. D. Balabanov, Gavriil Krûstević, Sofia 1914.
24) Publication principale: Sp. N. Palauzov, Vêk bolgarskogo carja Simeona, St. Petersburg 1852.
25) Une bibliographie complète des publications de M. Drinov v. I. Dujčev, Bibliografija na trudovete na Marin Drinov, in *Studia in honorem N. S. Drinov*, Sofia 1960, pp. 225—231.
26) Une bibliographie de ses oeuvres: P. Nikov, V. N. Zlatarski, *Izvestija* (= *Bulletin*) *de la Société bulgare d'histoire*, 14—15 (1937) 1—27.
27) Une biographie, avec des indications bibliographiques: I. Dujčev, Prof. P. Mutafčiev, dans: P. Mutafčiev, Istorija na bûlgarskija narod. I, Sofia, sec. éd., 1943, pp. XI—XXIII; une bibliographie par D. Krûndžalov: *Prosvêta* 8, fasc. 10 (1943) 623—633.
28) Indications biographiques et bibliographiques: I. Dujčev, Prof. P. Nikov, Život i naučna dejnost, *Izvestija* (= *Bulletin*) *de la Société bulgare d'histoire* 16—18 (1940) 1—10.

nationale au Moyen âge et toucher à l'histoire de Byzance en tant qu'il était nécessaire d'élucider les rapports entre les Bulgares et l'Empire. Ainsi les recherches dans le domaine de l'histoire byzantine dans le sens strict du terme restèrent pour une période assez longue relativement rares dans la production des savants bulgares[29]). Les recherches sur l'histoire médiévale bulgare constituaient cependant, dans la plupart des cas, des contributions également à l'étude de l'histoire byzantine, parce qu'elles interprétaient l'histoire nationale toujours en connexion étroite avec l'histoire de Byzance, et en utilisant largement les sources historiques d'origine byzantine. Cela resta une caractéristique fondamentale de toute la byzantinologie bulgare même à l'époque moderne. De cette manière pour donner une idée de l'historiographie bulgare qui a trait à l'histoire de l'Empire, il aurait fallu mentionner les noms des plupart des érudits qui ont travaillé dans le domaine de l'histoire médiévale: il n'existe presque pas de problème du Moyen âge bulgare qui n'est pas en rapport avec Byzance. On a étudié surtout l'histoire de rapports politiques entre la Bulgarie et l'Empire[30]), ainsi que les rapports religieux et ecclésiastiques[31]), dans un moindre degré les rapports dans le domaine littéraire[32]) et artistique[33]). En reconnaissant la valeur tout particulière des écrits des auteurs byzantins tant que sources pour l'étude de l'histoire bulgare au Moyen âge, on a intreprit une édition de toutes ces sources, en original et en traduction bulgare. L'entreprise constitute une des réalisations les plus importantes de l'historiographie bulgare d'après guerre et devrait être achevée en peu d'années[34]).

[29]) A citer à titre plutôt d'exemple: P. Mutafčiev, Vojniški zemi i vojnici vův Vizantija prez XIII–XIV v., *Spisanie (= Revue) de l'Académie bulgare des sciences* 27 (1923) 1–113.

[30]) L'histoire des rapports politiques entre Byzance et la Bulgarie pendant la période entre la seconde moitié du VIIe siècle jusqu'à 1280 a été traitée en détails par V. N. Zlatarski, Istorija na bůlgarskata důržava prez srědnitě věkove, I. 1–2 (Sofia 1918, 1927), II (1934) et III (1940).

[31]) A citer l'étude de I. Snegarov, Istorija na Ochridskata archiepiskopija ot osnovavaneto j do zavladjavaneto na Balkanskija poluostrov ot turcitě, tome I. Sofia 1924, où l'auteur a traité le plus souvent les rapports ecclésiastiques en général.

[32]) I. Dujčev (Les rapports littéraires byzantino-slaves), in: Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines, Ochride 10–16 Septembre 1961, tome I, Beograd 1963, pp. 411–429, avec des indications sur la littérature bulgare.

[33]) Voir entre autre: B. Filov, Geschichte der altbulgarischen Kunst bis zur Eroberung des bulgarischen Reiches durch die Türken, Berlin-Leipzig 1932; A. Rašenov, Mesemvrijski cůrkvi. Sofia 1932; Kr. Mijatev, Der große Palast in Pliska und die Magnaura von Konstantinopel, *Izvestija (= Bulletin) de l'Institut bulgare d'archéologie* 10 (1936) 136–144; Die Wandmalereien in Bojana, Sofia-Dresden 1961.

[34]) Fontes graeci historiae bulgaricae, I–VI, Serdicae 1954–1965.

Des facteurs divers ont déterminé l'attitude de l'historiographie Serbe et Croate envers Byzance. Les territoires serbes étant presque si étroitement liés à Byzance que les terres bulgares, on a cherché toujours à interpréter les événements de l'histoire serbe en liaison avec Byzance et, en second lieu, sur la base des témoignages des sources de provenance byzantine. Ce n'est pas le cas des territoires dalmates qui, surtout au cours de l'époque plus récente, étaient orientés plutôt vers l'Occident européen et on doit y rechercher, naturellement, aussi les sources historiques. Les historiographes croates et dalmates, depuis le XVIe siècle, se trouvaient sous l'influence de l'historiographie occidentale, où prédominait déjà l'intérêt envers l'Empire de Constantinople et son histoire. De cette façon les historiens croates et serbes arrivèrent à s'occuper de Byzance depuis l'aube de l'historiographie serbo-croate et avec un intérêt assez vif. Il faut mentionner ici, peut-être, en premier lieu, le nom d'Ivan Tomko Mrnavić (1579–1639), un élève de Collegio Illirico à Rome, où il reçut, pour son époque, une excellente instruction. Entré dans la carrière ecclésiastique, il développa une multiple activité scientifique et littéraire. Certaines de ses oeuvres restent, jusqu'à présent, inédites, tandis que d'autres au contraire ont eu une notoriété bruyante, qui malheureusement n'est pas toujours louable pour l'auteur. Environ 1619 il composa son écrit, devenu depuis célèbre sous le titre 'Vita Justiniani' — une fraude littéraire, qui présentait Justin Ier et son neveu Justinien Ier comme descendants d'origine slave. Le texte fabriqué par Mrnavić eut une vogue particulière pendant quelques siècles de suite dans le monde des savants, et c'était seulement vers la fin du siècle passé qu'on a réussi à le démasquer[35]). En travaillant à la Bibliothèque du Vatican, il prit connaissance du cod. Vatic. slav. II, du XIVe siècle, contenant la traduction moyen-bulgare de la Chronique de Constantin Manassès. Loin d'identifier le texte, il e retenait au contraire une source byzantine ou bien slave inconnue, et fit la proposition d'en faire une traduction et de le divulguer[36]). Le moine bénédictin de Raguse (Dubrovnik) Mauro Orbini (mort ca. 1614), en composant son livre 'Il Regno degli Slavi, hoggi corrottamente detti Schiavoni' (publié à Pesaro, en Italie, en 1601), parle assez souvent des rapports entre les Slaves et l'Empire de Constantinople, sur la base de diverses sources historiques de provenance byzantine (Procope de Césarée, Nicétas Choniatès, George Pachymerès, Laonic Chalcocandylès etc.)[37]). Accusé d'avoir parlé largement des peuples 'schismatiques',

[35]) J. Bryce, La Vita Justiniani di Teofilo Abate (nel codice Barberiniano XXXVIII. 49), *Archivio della R. Società Romana di storia patria* 10 (1887) 137–171; Life of Justinian by Theophilus, *English Historical Review* 2 (1887) 657–684.

[36]) I. Dujčev, Les miniatures de la Chronique de Manassès, Sofia 1963, p. 28.

[37]) Fr. Barišić, Vizantjiski izvori u dalmatinskoj istoriografiji XVI i XVII veka, *Zbornik radova Viz. Inst.* 7 (1961) 234–237.

comme les Serbes et les Bulgares, et d'avoir utilisé abondamment les écrits des auteurs 'schismatiques', c'est-à-dire byzantins, l'auteur ne put pas satisfaire la sévérité des autorités ecclésiastiques: son oeuvre fut mise bientôt dans l'Index librorum prohibitorum, ce que n'empêchea point l'apparition d'une traduction russe qui eut une grande influence sur les historiographes slaves des générations suivantes[38]). Un contemporain d'Orbini, Jakov Lukarević (Luccari) (1551—1615) publia à Venise, en 1605, un livre important sur l'histoire de Raguse — «Copioso ristretto degli annali di Rausa... libri quattro»[39]). Dans le desir de présenter l'histoire de sa ville natale sur un fond aussi large que possible, il s'arrête à parler en détail des divers pays et régions, avec lesquelles Dubrovnik avait eu des rapports, — ce que lui valut l'accusation d'avoir traité 'aliena potius quam nostra', selon ce qu'a écrit de lui un de ses concitoyens du XVIIIe siècle. Luccari a utilisé ou au moins a cité, probablement sur la base de la littérature occidentale, dont il disposait, toute une série d'auteurs byzantins. Jusqu'à quel point arrivait la nostalgie de l'auteur ragusain de Byzance, on peut juger d'après le regret qu'il exprime pour le fait que le tzar serbe Etienne Dušan (1331—1355) n'avait pas réussi à transporter chez le 'peuple slave' la monarchie de Constantin le Grand. Dans son oeuvre 'Historia Byzantina' Charles Du Cange se référait assez souvent à cette publication du noble de Raguse[40]). Une mention toute particulière mérite Jean Lucius (Ivan Lučić Trogiranin), auteur très instruit pour son époque et avec des relations scientifiques internationales assez vastes (1604—1679)[41]). Après avoir étudié à Rome et à Padoue, il eut une préparation scientifique excellente et se dédia à l'étude de l'histoire de la Dalmatie et de la Croatie. Son livre fondamental «De regno Dalmatiae et Croatiae libri sex», qualifié par un écrivain du XIXe siècle comme «un monumento tra noi imperituro»[42]), est basé sur l'utilisation d'un grand nombre d'auteurs byzantins, à commencer par Procope de Césarée jusqu'à Laonic Chalcocandylès. Il utilisait les témoignages de tous ces «autores graeci» d'une manière critique, en les analysant assez souvent en comparaison avec les données des sources slaves, avant de se prononcer sur leur valeur. Il ne serait nullement exagéré d'affirmer

[38]) M. Orbini, Kniga istoriografija. St. Petersburg 1722. Cf. ici note 2.

[39]) Des indications sur lui et son oeuvre: Ab. Simeone Gliubich, Dizionario biografico degli uomini illustri della Dalmazia, Vienna 1856, p. 184; F. Šišić, Encheiridion fontium historiae croaticae I. I, Zagrabiae 1914, p. 43; Barišić, op. cit., pp. 237—238. — V. Mažuranić, Izvori dubrovačkoga historika Jakova Lukarevića, *Narodna starina* 8 (1924) 132—153.

[40]) Ch. Dufresne sieur Du Cange, Historia byzantina duplici commentario illustrata, Parisiis 1680.

[41]) Pour les détails v. Šišić, op. cit., pp. 51—60; Gliubich, op. cit., pp. 187—190; Barišić, op. cit., pp. 240—246.

[42]) Gliubich, op. cit., p. 187.

que Lucius fut le premier byzantiniste, dans le sens quasi-moderne du terme, non seulement parmi les lettrés serbes et croates, mais en général parmi les Slaves méridionaux. Sa notoriété dans le monde des érudits était telle déjà à son époque qu'il fut mis au nombre des collaborateurs des 'Acta Sanctorum'.

Georges Branković (1645—1711) composa, vers la fin de sa vie aventureuse, une grande chronique en cinq livres, en tout 2681 pages, restée inédite, la plus grande partie, jusqu'ici[43]). C'est plutôt une 'histoire mondiale' (Weltgeschichte), dans laquelle il a voulu insérer l'histoire serbe au Moyen âge et, à la fin, l'histoire de la dynastie des Branković et ses propres mémoires. Ici il a traité assez souvent également l'histoire des rapports entre Byzance et les Serbes pendant l'époque médiévale, en utilisant parfois des sources historiques d'origine byzantine, qu'il lit avec un esprit de méfiance. Il paraît étrange qu'il connaissait les oeuvres de Laonic Chalcocandylès et de Georges Sphrantzès, mais ignorait une source extrêmement importante pour l'époque du roi serbe Etienne Dušan, comme les 'Mémoires' de Jean Cantacuzène. Un contemporain de Georges Branković, notamment Pavel Ritter Vitezović (1652—1713), composa quelques ouvrages de contenu historique, tels que «Stemmatographia sive armorum Illyricorum delineatio, descriptio et restitutio» (1701), «Serbia illustrata libri octo» — une histoire de la Serbie au Moyen âge jusqu'à la prise de Smederevo par les Turcs en 1459, un écrit sur l'histoire de la Bosnie («Bossna captiva sive regnum et interitus Stephani, ultimi Bossnae regis», parue en 1712)[44]). Vitezović a donné preuve d'une attitude très critique envers les renseignements, fournis par Jean Lucius, à un tel point qu'il écrit un livre spécial pour les réfuter. Un autre représentant de la noblesse ragusainne, Giunio Resti (1671—1735)[45]) composa, vers la fin de sa vie, une «Chronica Ragusina», dans laquelle, à côté des témoignages d'archives, il s'est servi de certains écrits des auteurs byzantins. Ce fut après sa mort qu'un de ses concitoyens, Vladislav Gučetić (Ladislao Gozze) (1679—1746), y ajouta une docte introduction, où il accusait les auteurs byzantins d'avoir parlé des faits de l'histoire slave d'une façon peu objective, mal informée ou bien sans une connaissance suffisante.

Un moine bénédictin de Raguse, Anselmo Banduri (1671—1743), ami de J. J. Mabillon et de B. de Montfaucon, étudia avec passion l'histoire de Byzance et sa civilisation. Après avoir ramassé de très riches matériaux de

[43]) Une notice biographique et bibliographique: N. Radojčić, dans *Narodna enciklopedija srbsko-hrvatsko-sloven.* 1 (1925) 259—261. Voir spécialement: N. Radojčić, Vizantinski izvori grofa Djordja Brankovića i Jovana Rajića za doba cara Dušana, *Istor. Glasnik* 1—2 (1951) 3—18.

[44]) Šišić, op. cit., pp. 60—69; Barišić, op. cit., pp. 251—255.

[45]) Edition de la Chronique par N. Nodilo, Chronica Ragusina Junii Restii, Zagreb 1893. Cf. Šišić, op. cit., p. 44; Barišić, op. cit., p. 250—251.

caractère historique et géographique, ainsi que de données de la toponymie et de l'archéologie, il publia son oeuvre volumineuse 'Imperium Orientale sive antiquitates Constantinopolitanae' (1711), qui n'a pas perdu son importance même pour nous. Quelques années plus tard, en 1718, fut édité, toujours à Paris, son livre 'Nomismata imperatorum romanorum a Trajano Decio ad Palaeologos Augustos', qui contenait tout ce que l'on connaissait en cette matière jusqu'à l'époque de l'auteur. Connaisseur passionné des textes grecs et byzantins, il en entreprit la publication, sous le titre 'Conspectus operum S. Nicephori' (1705)[46]. On connaît aujourd'hui certains textes byzantins seulement grâce aux efforts de ce moine laborieux et rarement docte. La ville de Raguse fut la patrie également d'Ignat Djurdjević (Ignazio Giorgi) (1675—1737)[47], qui prépara un livre, qui devait porter le titre «Antiquitates Illyricae» (ou bien «Historia Illyrici») resté inédit. A jouger d'après les matériaux ramassés, l'auteur a traité, dans plusieurs 'disquisitiones' ou bien 'dissertationes', un grand nombre de problèmes des rapports byzantino-slaves sur la base aussi des sources d'origine byzantine. Un descendant des émigrés bulgares de la ville de Čiprovec (en Bulgarie du nord-ouest), le jésuite Franjo Xaver Pejacsević (1713—1781), de la famille noble Parčević-Pejačević, composa une vaste histoire des Serbes, sous le titre 'Historia Serviae seu colloquia XIII de statu regni et religionis Serviae, ab exordio ad finem, sive a saeculo VII ad XV'[48]. Dans ce livre, qui fut édité seulement après la mort de son auteur (1799), on voit traitée assez souvent l'histoire des rapports entre les Slaves méridionaux et Byzance, parfois en utilisant des sources byzantines. Pavl Julinazc (ca. 1735 — ca. 1785) publia, entre autre, une 'Brève introduction à l'histoire des origines du peuple slavo-serbe' (1765), où il se servit aussi des témoignages byzantines[49]. Le plus illustre représentant de l'historiographie des Slaves méridionaux au XVIIIe siècle, Jovan Rajić (1726—1801)[50], publia

[46]) Gliubich, op. cit., pp. 18—19; L. Bréhier, A. Banduri. Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique VI (1932) coll. 490—492. Sur un texte cyrillométhodien publié par A. Banduri v. I. Dujčev, Le testimonianze bizantine sui SS. Cirillo e Metodio, *Miscellanea Francescana* 63/1 (1963) 8—12.

[47]) Gliubich, op. cit., pp. 145—149; Barišić, op. cit., pp. 246—250.

[48]) Šišić, op. cit., p. 79; N. Radojčić, Istorija Srbije Fr. Ksavera barona Pejačevića, *Razprave Znanstv. društva za humanističke vede* 5—6 (1930) 253—304; *Istor. Časopis*, 12—13 (1963) 153—155. Sur l'origine bulgare de l'historiographe v. J. Pejaczevich, Peter Freiherr von Parcevich, Erzbischof von Martianopel, *Archiv f. österr. Geschichte* 59/2 (1880) 473—474.

[49]) N. Radojčić, P. Julinca Kratki uvod u istoriju porekla slavenosrpskog naroda (1765). *Rad*, 237 (1929) 1—37; O Pavlu Julincu, *Zbornik Matice Srpske*, ser. dr. nauka 4 (1952) 99—104.

[50]) N. Radojčić, Srpski istoričar Jovan Rajić, Beograd 1952, avec d'autres indications bibliographiques. — M. Petrovich, The Rise of Modern Serbian Historiography, *Journal of Central European Affairs* 16/1 (1956) 17—24.

à Vienne, en 1794—1795, les quatre volumes de son 'Histoire des divers peuples slaves, et avant tout des Bulgares, des Croates et des Serbes' — la première histoire des Slaves balkaniques, éditée en langue slave, en presque 2000 pages, contenant l'exposé des événements jusqu'à l'époque de son auteur. Ici également l'histoire des rapports byzantino-slaves, l'histoire de Byzance proprement dite, ainsi que les sources byzantines ont leur place considérable. Cette oeuvre a eu, bien méritée, une grande popularité, et Rajić est retenu aujourd'hui, à bonne raison, comme le 'père de l'historiographie serbe' de l'époque moderne.

Parmi les écrivains et les gens lettrés du XIXe siècle en Serbie et parmi les Croates, plus d'un s'occupa de Byzance, plus d'un étudia plus ou moins les rapports avec l'Empire de Constantinople ou utilisa les écrits des auteurs byzantins. On était cependant toujours à l'époque du romanticisme national, on étudiait Byzance seulement autant qu'il semblait nécessaire pour éclaircir les destinées de son propre peuple, et il était encore impossible de penser à une tractation vraiment scientifique des problèmes. Ce fut seulement grâce à des historiens tels que Ivan Kukuljević-Sakcinski (1816—1889), Šime Ljubić (1822—1896) et surtout Franjo Rački (1828—1894)[51] qu'on passa à l'historiographie, pour ainsi dire, positiviste et qu'on commença à étudier d'une façon plus approfondie et objective l'histoire des rapports avec Byzance et à utiliser mieux les sources byzantines. Dans une étude sur les sources de l'histoire serbe et croate médiévale, Rački analysait soigneusement aussi certaines sources d'origine byzantine[52]. Ilarion Ruvarac (1832—1905), le représentant le plus renommé de l'historiographie serbe critique au XIXe siècle[53], nous a laissé de nombreuses publications, consacrées à l'histoire médiévale de son pays, qui gardent même aujourd'hui leur importance aussi pour les byzantinistes et pous tous ceux qui s'occupent de l'histoire des Slaves méridionaux pendant cette époque. On doit citer avec reconnaissance les noms des historiens qui vivaient pendant la seconde moitié du XIXe siècle et au début du notre siècle et qui, à côté des recherches sur l'histoire nationale dans le sens strict du terme, nous ont laissé également des publications en rapport le plus étroit à l'histoire de l'Empire de Constantinople. Il faut mentionner ici, en premier lieu, une étude de Vjekoslav Klaić (1849—1928) sur la domination byzantine

[51]) Pour les détails v. Šišić, op. cit., pp. 91—100.

[52]) Fr. Rački, Ocjena starjih izvora za hrvatsku i srbsku poviest srednjega vieka, *Književnik* 2/3 (1865) 393—395, passim.

[53]) Zbornik Ilariona Ruvarca. Odabrani istoriski radovi. I. Politička istorija, istorija književnosti, istoriska geografija i kritika, éd. N. Radojčić, Beograd 1934. — Dj. Sp. Radojičić, Ruvarčevo mesto u srpskoj istoriografiji, *Zbornik Matice Srpske*, 13—14 (1956) 193—208, avec des indications sur l'utilisation des sources historiques d'origine byzantine.

en Croatie au temps de l'empereur Manuel I[er] Comnène qui n'a rien perdu de son intérêt même à présent[54]). On peut vraiment accuser Pantelija Srečković (1834—1903) d'avoir manqué de précision, du criticisme et d'objectivisme, mais il lui reste toujours le mérite d'avoir tourné ses yeux vers Byzance et les écrits des auteurs byzantins[55]). On se rappele le nom de Ćiro Truhelka, qui publia quelques textes importants sur l'histoire des hérésies[56]); Franjo Kos (1853—1924) qui publia son recueil de sources historiques, où Byzance a sa place[57]); Ferdo Šišić (1869—1940) qui est l'auteur d'études monographiques et d'un 'Encheiridion' sur les sources de l'histoire croate et sur l'historiographie y relative qui rendent de services appréciables aussi aux byzantinistes[58]). Quelques travaux de L. Hauptmann[59]) sont absolument indispensables aux byzantinistes, ayant traité des problèmes fort intéressants comme par exemple celui des rapports entre l'Empire, les Slaves et les Avares au VI[e] siècle[60]). A la fin du siècle passé et à la première moitié du siècle présent appartiennent quelques érudits d'origine serbe qui ont contribué énormément, par leurs publications, aux études byzantines dans le sens le plus large du terme. A côté des noms bien connus de Stojan Novaković (1842—1915)[61]), Ljuba Kovačević (1848—1918)[62]), Ljuba Stojanović (1860—1930)[63]) et Božidar Prokić [64]), citons encore le nom de Gavro Manojlović (1856—1939), qui, quoique non byzantiniste, nous a laissé des publications fort importantes

[54]) V. Klaić, Byzantinsko vladanje u Hrvatskoj za cara Emanuela Komnena, Zagreb 1883. Des indications sur cet auteur v. chez Šišić, op. cit., pp. 105—106.

[55]) N. Radojčić: *Narodna enciklopedija srbsko-hrvatsko-slov.* 4 (1929) 343. — *Sto godina Filosofskog Fakulteta Beograd* (Beograd 1963) 33—34, 212—213, 218, 220, 229.

[56]) J. Šidak, Ćiro Truhelka. Njegov život i rad, *Historijski zbornik* 1952, nr. 1—2, 103—110.

[57]) Fr. Kos, Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku, I—V, Ljubljana 1903—1928.

[58]) La bibliographie de ses publications: Šišićev Zbornik. Zagreb 1929, pp. VII—XVI. Voir aussi les indications de V. Novak: *Ljetopis JAZU*, 54 (1949) 362—443.

[59]) Sur lui v. les indications de M. Kos, Pregled slovenske historiografije, *Jugosl. istor. časopis*, 1/1—2 (1935) 16—17, 19.

[60]) Les rapports des Byzantins avec les Slaves et les Avares pendant la seconde moitié du VI[e] siècle. *Byzantion* 4 (1927—1928) 137—170.

[61]) R. Radojčić: *Narod. enciklop. srbsko-hrvatsko-slov.*, 3 (1928) 103—104; A. Belić: ibidem, pp. 101—103, de Novaković comme historien de l'ancienne littérature serbe et éditeur de textes. — Sto godina, pp. 28, 326, 344 sqq., 463 sqq., 709 sqq. — Šišić, op. cit., pp. 106—107.

[62]) St. Stanojević, Lju. Kovačević. *Brastvo* 24 (1930) 160—170.

[63]) Dr. Stranjaković, Ljub. Stojanović. *Jugosl. istor. časopis* 1/1—2 (1935) 259—261.

[64]) Quelques informations sur lui: Sto godina, pp. 221, 223, 233, 733. A citer surtout son étude: B. Prokić, Die Zusätze in der Handschrift des Johannes Skylitzes codex Vindobonensis hist. gr. LXXIV, München 1906.

du domaine de l'histoire byzantine, telles son étude sur le peuple de Constantinople ou sur l'oeuvre de Constantin VII Porphyrogénète 'De administrando imperio'[65]). Les investigateurs du Moyen âge serbe, comme l'inoubliable Stanoje Stanojević (1874—1937)[66]), Jovan Radonić (1873—1956)[67]), Petar Skok (1881—1956), linguiste qui touchait plus d'une fois Byzance[68]); ensuite Filaret Granić (1883—1948)[69]), Radoslav Grujić (1877—1955)[70]), Dragutin Anastasijević (1877—1950)[71]), enfin le dernier représentant de cette génération de savants Nikola Radojčić (1882—1964)[72]) — ont contribué par des publications nombreuses et importantes autant pour l'étude de l'histoire nationale que de l'histoire de Byzance et de ses rapports avec les Slaves de Sud. La présence, depuis plus de vingt ans, en Yougoslavie d'un érudit byzantiniste de la classe des Georges Ostrogorsky, a contribué tout particulièrement non seulement au développement des études byzantines, mais également — ce qui est encore plus important! — à l'organisation d'une vraie école d'études dans ce domaine de l'historiographie, l'unique école de byzantinisme dans les pays des Slaves méridionaux et occidentaux. Dirigée par G. Ostrogorsky, cette école de Belgrad a édité, pendant la période depuis 1948, quand elle fut instituée, une publication périodique (huit volumes), quelques monographies et deux volumes de «Fontes byzantini historiam populorum Jugoslaviae spectantes»[73]). Il

[65]) Sur lui v. G. de Costa-Louillet, H. Manojlović, *Byzantion* 14 (1939) 699—702. — Voir surtout son étude: Studije o spisu 'De administrando imperio' cara Konstantina VII Porfirogenita, I—IV, *Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti* 182 (1910) 1—65; 186 (1911) 35—103, 104—184; 187 (1911) 1—132.

[66]) Sur lui v. surtout: V. Ćorović, St. Stanojević, *Jugoslovenski istor. časopis* 4 (1938) 1—39; F. Granić: *B. Z.* 38 (1938) 285—287. A mentionner son étude: Vizantija i Srbi, I—II, Novi Sad 1903, 1906.

[67]) Sur lui et son oeuvre v. N. Radojčić, Jovan Radonić, *Istor. časopis* 6 (1956) 270—274; *Letopis Matice Srpske* 372 (1953) 62—77.

[68]) M. Budimir, Petar Skok, *Istor. casopis* 6 (1956) 268—270.

[69]) G. Ostrogorski, Filaret Granić, *Istor. casopis* 1—2 (1948) 400—402. Une bibliographie de ses publications Lj. Nikić: *Zbornik radova Viz. Instituta* 6 (1960) 257—272.

[70]) A. Deroko, In memoriam R. M. Grujić, *Starinar, N. S.* 4—5 (1954—55) 401—402.

[71]) G. Ostrogorsky: *Byzantion* 22 (1952/53) 532—537; N. Radojčić, Dragutin Anastasijević, *Istor. časopis* 3 (1952) 503—515. Une bibliographie de ses publications: Lj. Nikić dans *Zbornik radova Viz. Instituta* 6 (1960) 243—256.

[72]) Une bibliographie de ses publications: *Zbornik Matice srpske serija dr. nauka* 13—14 (1956) 327—347. Cf. aussi Dj. Sp. Radojčić: *Südost-Forschungen* 21 (1962) 406—408.

[73]) Une bibliographie des publications de G. Ostrogorsky, par B. Krekić-B. Radojčić, dans: *Zbornik radova Viz. Instituta*, 8/1 = Mélanges G. Ostrogorsky I, Beograd 1963, VII—XVIII; *Byzantion* 31 (1961) VII—XV. — Une bibliographie des publications de Sv. Radojčić: *Zbornik radova Viz. Instituta* 6 (1960) 238—242. Une bibliographie des oeuvres de M. Dinić, par S. Ćirković-R. Mihalčić: *Zbornik Filosof. fakulteta Beograd* 8 = Spomenica M. Dinića I, Beograd 1964, 1—8. Sur les deux volumes des sources byzantines v. I. Dujčev *B. Z.* 52 (1959) 88—93; 54 (1961) 366—368.

faut ajouter encore l'édition magnifique des 'Actes' du Congrès d'études byzantines tenu à Ochrid en 1961[74]).

Eloignés géographiquement de l'Empire de Byzance, les Slaves occidentaux en eurent, au Moyen âge, des rapports plutôt sporadiques. On ne doit pas s'étonner par conséquent si l'intérêt envers Byzance et son histoire est relativement limité chez les représentants de l'historiographie polonaise et tchécoslovaque. Néanmoins quelques éminents savants polonais passèrent des études classiques, ainsi que des recherches patrologiques et papyrologiques, à s'occuper de Byzance et ont donné des contributions d'une valeur très grande. Un des meilleurs philologue de notre époque, Léon Sternbach (1864—1940[75]) nous a fourni toute une série d'éditions critiques de textes byzantins, ainsi que des analyses philologiques admirables. Rappelons, plutôt à titre de curiosité, que déjà le fondateur de l'astronomie moderne, Nicolas Kopernik (1473—1543) publia une traduction latine des épîtres de Théophylacte Simocatta[76]). Le grand spécialiste en droit ancien gréco-romain Rafael Taubenschlag (1881—1958[77]) a contribué énormément à la solution de certains problèmes du droit byzantin de l'haute epoque. Quelques études patristiques d'une grande valeur sont dues à la plume de Jan Sajdak[78]). Le philologue classique Kazimierz Kumaniecki nous a donné une intéressante étude sur l'Historia arcana de Procope de Césarée[79]). On connaît bien également les travaux de l'éminent historien polonais Oskar Halecki, qui nous a donné, entre autre, une publication précieuse sur l'histoire byzantine du XIV[e] siècle[80]). A côté des publications de K. Zakrzewski[81]) et de H. Kappesowa[82]), notons

[74]) Actes du XII[e] Congrès international d'études byzantines, Ochride 10—16 septembre 1961, I—III, Beograd 1963—1964.

[75]) Indications sur lui v. S. Hammer, Leon Sternbach jako filolog i byzantinista, *Eos* 41 (1940/41) 9—53.

[76]) Voir pour les détails I. I. Tolstoj, in: Nikolaj Kopernik. Moscou-Leningrad 1947, pp. 64—83. Cf. I. Dujčev: *B. Z.* 46 (1953) 432.

[77]) J. Modžejewskij, Pamjati Rafala Taubenšlaga, *Viz. Vremennik* 15 (1959) 301—304, avec quelques indications bibliographiques.

[78]) Sur l'activité scientifique de J. Sajdak v. I. Pilch, *Eos* 36 (1935) 257—262.

[79]) Sur K. F. Kumaniecki v. O. Jurewicz, K. F. Kumaniecki. Zum 30. Jahrestag wissenschaftlicher und didaktischer Tätigkeit, *Das Altertum* 5 (1959) 248—256; *Eos* 41/2 (1959) 25—44. Il est question de son étude: Zu Prokops Anecdota. Das rhythmische Klauselgesetz in den Anecdota und die Echtheitsfrage, *B. Z.* 27 (1927) 19—21.

[80]) On doit citer surtout son livre devenu célèbre: O. Halecki, Un empereur de Byzance à Rome, Varsovie 1930.

[81]) K. Zakrzewski, Dzieje Byzancjum, in *Wielka historia Powszechna*, 4/1. Warszawa 1938. Voir aussi: M. Serejski, Bizancjum. Warszawa 1947.

[82]) Il faut citer surtout son étude: Studia nad historia wsi bizantyńskiej w VII—IX wieku, Lódź 1963.

enfin le recueil de sources byzantines sur l'histoire des Slaves jusqu'au VIII[e] siècle, publié par le philologue Marian Plezia[83]). Incomparablement mieux sont les recherches byzantinistiques en Tchécoslovaquie, où elles ont une longue tradition. Le Slovac Jan Tomka Szásky avait conçu, déjà en 1728, le plan d'une histoire des peuples slaves[84]). Le résultat en fut qu'il réédita, à Bratislava, en 1746, l'ouvrage célèbre de Charles Du Cange 'Illyricum vetus et novum, sive Historia regnorum Dalmatiae, Croatiae, Slavoniae, Bosniae, Serviae atque Bulgariae . . .». Les problèmes de Byzance intéressaient profondement les premiers représentants des études slavistiques, comme l'on peut juger d'après la correspondance entre Bartholomée Kopitar (1780—1844) et le byzantiniste français B. Hase de la période entre 1829—1844[85]). Les publications de Konstantin Jireček (1854—1918) dans le domaine de l'histoire des Slaves méridionaux et de leurs rapports avec l'Empire ont conservé toute leur valeur scientifique et, dans certains cas, sont des vrais modèles de méthode et d'érudition même aujourd'hui[86]). Jaroslav Bidlo (1868—1937)[87]) et Milada Paulova[88]) ont contribué considérablement au développement des études byzantines dans leur pays. Des mérites particuliers en a eu aussi le slavisant Miloš Weingart (1890—1939), dont les recherches sur les rapports littéraires entre les Slaves et Byzance, surtout dans le champ historiographique, rendent toujours des services appréciables également aux slavisants qu'aux byzantinistes[89]). On ne doit pas oublier non plus le nom d'un des plus éminents byzantinistes d'aujourd'hui, Fr. Dvornik[90]), spécialiste excellent surtout des problèmes cyrillo-méthodiens. Prague est, d'autre côté, un centre principal

[83]) M. Plezia, Greckie i łacinskie źródła do najstarszych dziejów Słowian I, Poznań-Kraków 1952. Cf. I. Dujčev: *Byzantinoslavica* 15 (1954) 249—253.

[84]) Voir l'édition: C. Du Fresne Domini Du Cange, Illyricum vetum et novum, sive Historia regnorum Dalmatiae, Croatiae, Slavoniae, Bosniae, Serviae atque Bulgariae locupletissimis accessionibus aucta atque a primis temporibus usque ad nostram continuata aetatem. Posonii 1746. Cf. aussi F. Šišić: *Jugoslov. istor. časopis* II/1—2 (1936) 20—21.

[85]) J. Matl, Neue Beiträge zur Kopitar-Biographie, *Slav. Revija* 10 (1957) 196—210. Cf. F. Dölger: *B. Z.* 51 (1958) 176.

[86]) Voir surtout l'étude de J. Cvetler, Konstantin Jireček-byzantinologue, *Byzantinoslavica* 18 (1957) 189—201, avec des indications bibliographiques. Cf. les observations par F. Dölger: *B. Z.* 51 (1958) 176.

[87]) Son étude: Kultura byzantská, jeji vznik a význam. Praha 1917. Sur l'auteur v. entre autre: *Jugoslov. istor. časopis* 4 (1938) 212—214.

[88]) Voir la notice: Milada Paulová, *Byzantinoslavica* 22 (1961) 193—195.

[89]) H. Grégoire, M. Weingart, *Byzantion* 13 (1938) 780; B. Miletić, M. Weingart, *Jugosl. Istor. časopis* 5 (1939) 383—384.

[90]) Sur la vie et les publications de Fr. Dvornik v. D. Obolensky, Father Francis Dvornik, in Essays . . . dedicated to F. Dvornik on the occasion of his sixtieth birthday = *Harvard Studies* 2 (1954) 1—9.

des études byzantines. Depuis 1925 jusqu'à la fin de la guerre y existait l'Institut Kondakov[91]), et depuis 1929 y est éditée une des premières revues spécialisées en byzantinologie et les rapports byzantinoslaves-'Byzantinoslavica', rédigée à présent avec un grand soin et compétence par Antonín Dostál[92]).

Très rapide et bien incomplète, cette revue donne toute de même une idée assez claire de l'importance fondamentale des études byzantines dans l'historiographie des Slaves méridionaux et occidentaux.

---

[91]) G. Ostrogorsky, Das Kondakov-Institut in Prag (1925–1935), *B. Z.* 36 (1936) 276–277.

[92]) Ils sont parus jusqu'à présent en tout 26 volumes.

DIONYSIOS A. ZAKYTHINOS / ATHEN

LE POINT DE VUE DES ÉPIGONES

La pensée historique byzantine et la pensée historique néo-grecque se confondent en cette heure suprême où Constantinople traverse ses dernières et douloureuses heures de capitale chrétienne. Laonic Chalcocondyle en symbolisme à la fois l'union et les divergences. Narrateur de la décandence et de la chute d'un monde, l'historien athénien, par sa formation hellénique, par ses orientations, se fait le héraut d'une ère nouvelle.

Après la prise de Constantinople, l'historiographie grecque, en tant que genre littéraire, se limite surtout à la forme populaire de la chronographie[1]). Les oeuvres les plus typiques en sont l'*Histoire politique de Constantinople* (Πολιτική Ἱστορία τῆς Κωνσταντινουπόλεως), allant de 1391 à 1578, et l'*Histoire Patriarcale de Constantinople* (Πατριαρχική Κωνσταντινουπόλεως Ἱστορία) de 1454 à 1578, ainsi que le Βιβλίον Ἱστορικόν attribué à Dorothée de Monemvasie et publié pour la première fois à Venise, en 1631.

Mais la pensée historique de la première génération des Épigones n'est pas à rechercher dans les écrits d'inspiration, certes, pieuse, mais, somme toute, populaire. Elle se trouve dissimulée dans cette riche littérature, écrite en grec ou en latin, qui émane de la *Diaspora* hellénique. Les savants grecs qui, avant ou après la chute de Byzance, empruntent le chemin de l'exil, emportent avec eux la nostalgie de la patrie asservie. Ils se font les apôtres de la Croisade. Mais, dans les traits de cet Empire oecuménique, romain et chrétien, foulé par le Conquérant, l'on n'a pas grand' peine à distinguer le visage de l'Hellade ressuscitée . . . Discours, études philosophiques, adresses aux souverains étrangers, complaintes et épigrammes, épîtres, préfaces d'éditions classiques, tout prend le ton d'un irrédentisme pathétique . . .

---

[1]) Sur la tradition intellectuelle et la littérature post-byzantines et néo-helléniques, on mentionnera, entre autres ouvrages: E. Legrand, Bibliographie Hellénique des XVe et XVIe siècles, tomes I–IV, Paris 1885–1906 (réimpression anastatique 1962). — XVIIe siècle, tomes I–V, Paris 1894–1903 (réimpression anastatique 1963), — XVIIIe siècle, tomes I–II, Paris 1918–1928. — B. Knös, L'Histoire de la Littérature néo-grecque. La période jusqu'en 1821, Stockholm 1962. — C. Th. Dimaras, Histoire de la Littérature néo-hellénique. Des origines à nos jours, Athènes 1965 (En annexe à cette édition française, une bibliographie sélective des ouvrages en langues allemande, anglaise, française et italienne est sous presse).

Ainsi, dès la naissance de cette période que nous appelons communément la *domination turque*, la *Turcocratie*, et qui est loin d'être aussi uniformement compacte qu'on le croit, apparaît ce dualisme des sources d'inspiration qui ne cessera de dominer la vie des Grecs. Une orthodoxie qui tolère la domination étrangère afin de conserver l'édifice de l'État ecclésiastique et du système oecuménique; une grécité hellénique (si l'on pouvait s'exprimer ainsi) qui se révolte contre l'occupant afin de fonder un État national en renouant la tradition classique. On désignerait volontiers la première des deux sources *post-byzantine* et la seconde *néo-hellénique*. *Post-byzantinisme* et *néo-hellénisme* deviennent les deux traditions, les deux facteurs contradictoires qui finiront par dominer cette époque si complexe et si importante de l'histoire grecque, véritable âge de genèses[2]).

Il y a des domaines où, pour les Grecs de la période hystéro-byzantine et post-byzantine, Byzance reste une réalité vivante: ce sont l'Église et le Droit. L'Église avec son dogme, avec son rituel, sa liturgie et son incomparable hymnographie, avec sa langue, avec son organisation et son Droit canon. Le Droit gréco-romain, fondement de la société et règle des relations des personnes; droit mis à la portée de tous grâce aux traités méthodiques, aux compilations et les *compendia*, grâce à Armenopoulos et aux *Nomocanons*. Tout ceci forme le noyau de cette «civilisation grecque orthodoxe» qui prolonge presque sans interruption la vie de Byzance.

Nous avons donc une historiographie post-byzantine qui, soit sous une forme historique, soit sous une forme chronographique, embrasse l'histoire de la grécité dans les cadres de l'Église oecuménique et de l'Empire ottoman. Le monument le plus important en est peut-être la vaste composition d'Athanase Comnène Hypsilantès, les douze livres Ἐκκλησιαστικῶν καὶ πολιτικῶν, dont on a publié Τὰ μετὰ τὴν Ἅλωσιν (livres VIII, IX et X) de 1453 à 1789. Mais, dès la fin du XVII[e] et surtout durant le XVIII[e] siècle, une historiographie nouvelle, une historiographie néo-hellénique commence à se former. Sans rompre avec la tradition byzantine, cette nouvelle école historique se développe sous la double influence de la renaissance de la culture classique et du renouveau européen. Elle aboutira à cette compilation universelle, à cette Ἱστορία τῶν Ἀνθρωπίνων Πράξεων de Constantin Koumas, publiée en douze volumes, à Vienne, en 1830—1832.

L'érudition byzantine des savants grecs se développe très tôt et vient se joindre à la renaissance des études byzantines du XVII[e] siècle. Une première

---

[2]) Sur la période de la domination turque dans l'histoire de l'Hellénisme voir D. A. Zakythinos, Ἡ Τουρκοκρατία. Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Νεωτέραν Ἱστορίαν τοῦ Ἑλληνισμοῦ, Athènes 1957, et Ἡ Πολιτικὴ Ἱστορία τῆς Νεωτέρας Ἑλλάδος, deuxième édition, Athènes 1965.

génération se forme dans la *Diaspora* hellénique, tout particulièrement dans les milieux attachés à Él'glise romaine. Deux noms suffisent à illustrer ces débuts: Nicolas Alemannos et Léon Allatius. Nicolas Alemannos ou Allemani, originaire d'Andros, naquit à Ancône, en 1583, et mourut à Rome en 1626. Ancien élève du Collège grec, où lui-même enseigna, il fut nommé *custos* de la Bibliothèque Vaticane. Son *editio princeps* de l'*Arcana Historia* (Ἀνέκδοτα) de Procope avec une traduction latine et des notes (Lyon, 1623) le place parmi les précurseurs de la grande activité qui aboutit à la *Byzantine du Louvre*[3]). Léon Allatius fut parmi ses élèves. Il naquit, en 1586, à Chio et garda pour son île natale un attachement émouvant. Élève, lui aussi, puis professeur au Collège grec de Rome, docteur en médecine et professeur de langue grecque à la Vaticane, il fut chargé de la délicate mission du transfert de la Bibliothèque Palatine. Son oeuvre philologique est importante. On a pu dire de lui qu'il fut le premier des byzantinistes. Si Alemannus n'a été qu'un précurseur, Allatius fut un des auteurs de la grande entreprise de la *Collection du Louvre*. Il y fit paraître l'oeuvre historique de Georges Acropolite, suivie de la Chronographie de Joël et de la narration de Jean Cananos (Paris, 1651). Ses Σύμμικτα (Rome, 1668) et ses travaux biographiques et philologiques ont marqué une date dans l'étude de la Littérature byzantine[4]). En mourant, en 1669, le savant grec a laissé des archives volumineuses, les *Carte Allaciane* de la *Biblioteca Vallicelliana*[5]).

Le premier ouvrage de synthèse qui ait été entrepris par un grec en matière d'histoire byzantine est la Βίβλος χρονικὴ περιέχουσα τὴν Ἱστορίαν τῆς Βυζαντίδος, μεταφρασθεῖσα ἐκ τοῦ Ἑλληνικοῦ εἰς τὸ κοινὸν ἡμέτερον ἰδίωμα παρὰ Ἰωάννου Στάνου, publiée en six volumes, à Venise, en 1767 et suiv. Les quatre premiers comprennent la traduction en grec moderne des principaux historiens et chronographes byzantins de façon à former un récit complet, de la création du monde à la chute de Constantinople. Les textes, parfois abrégés ou adaptés, ont été, semble-t-il, pris dans l'édition de Venise. Les deux derniers volumes se rapportent à la période post-byzantine jusqu'à l'année 1703[6]).

---

[3]) Sur Nicolas Allemani, voir E. Legrand, Bibliographie Hellénique du XVII[e] siècle, tome III, pp. 203 et suiv., tome V, p. 232. Cf. N. B. Tomadakis, Κλεὶς τῆς Βυζαντινῆς Φιλολογίας, tome I, Athènes 1965, p. 72.

[4]) Sur Léon Allatius la bibliographie est plus abondante. Cf. E. Legrand, op. cit., tome III, pp. 435 et suiv., 529 et suiv., tome V, p. 239. — N. B. Tomadakis, op. cit., pp. 72 et suiv.

[5]) Th. Papadopoulos, Αἱ „Carte Allacciane" τῆς ἐν Ῥώμῃ Βιβλιοθήκης Vallicelliana, Athènes 1963.

[6]) N. G. Svoronos, Ἰωάννης Στάνος, dans Ἀθηνᾶ 49 (1939) 233 et suiv.

La crise du dualisme grec, le conflit entre l'oecuménisme post-byzantin et le nationalisme hellénique atteignent leur point culminant durant cette fin du XVIII[e] et le début du XIX[e] siècle qui coïncide avec la *Aufklärung* grecque. C' est une véritable crise de conscience qui possède les esprits à la veille de la libération. L'homme grec du Siècle des Lumières s'est trouvé indécis devant deux symboles contradictoires: Sainte-Sophie et le Parthénon. Tandis que les hautes classes de l'aristocratie ecclésiastique et laïque de Constantinople et des principautés danubiennes, malgré les profondes influences du renouveau national, s'en tiennent solidement à l'idée oecuménique; tandis que le peuple, nourri d'une littérature populaire, de prophéties et de visions hardies, forge son système national, des esprits avisés, dans certains centres helladiques et dans les nombreuses et florissantes colonies de l'étranger, entendent rompre avec la tradition byzantine et fonder la régénération du pays sur les assises de l'héritage classique — un héritage classique, épuré du byzantinisme médiéval et mis en valeur, transformé par la culture européenne.

Adamante Coray est le représentant le plus éminent de ces attitudes. Dans son système national et culturel, il n'y a pas de place pour Byzance. Se mouvant entre la Démocratie hellénique et la Révolution Française, grand helléniste et humaniste convaincu, s'inspirant des idées de son milieu parisien, Coray voit la période byzantine de l'histoire grecque comme une époque de décadence et de tyrannie. Dans les longues préfaces placées en tête d'éditions classiques, dans ses savants commentaires, dans ses mélanges, ses dialogues patriotiques, ses adresses et ses lettres, il revient sur les «empereurs gréco-romains» (Γραικορρωμαῖοι αὐτοκράτορες). Ses idées sont souvent exprimées en brefs aphorismes, mais elles ne manquent, pour cela, ni de netteté ni de véhémence. Il écrit notamment, dans le discours préliminaire de son, édition du traité d'Hippocrate *Des airs, des Eaux et des Lieux* (Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων, 1800), s'adressant à ses «chers compatriotes»: «on aura beau dire: vous n'avez point dégénéré de vos illustres ancêtres. Le sang grec coule encore dans vos veines; il n'attend qu'un heureux concours de circonstances pour prouver à l'Univers que vos chaînes n'ont pas été votre ouvrage, et que, loin de les avoir portées avec une *stupide* (c'est Coray qui souligne) résignation, vous avez été la seule nation subjuguée qui ait voué une haine éternelle à ses tyrans . . . Des despotes transplantés de l'ancienne Rome (c'est aux empereurs de Byzance qu'il fait allusion), après avoir, par une administration aussi stupide que tyrannique, relâché tous les ressorts de la société, entravé l'influence du plus beau des climats, souillé, ébranlé leur trône par les crimes les plus affreux, ont fini par vous livrer à des tyrans, encore plus stupides et plus féroces»[7]).

[7]) Tome I, pp. clxxvi et suiv. Cf. A. B. Dascalakis, 'Ο 'Αδαμάντιος Κοραῆς καὶ ἡ ἀπελευθέρωσις τῶν 'Ελλήνων, Athènes 1965. Une acerbe critique des opinions de

Ici, comme dans d'autres passages, Adamante Coray regarde la période byzantine comme une servitude sous laquelle le peuple grec a été tout aussi malheureux.

Durant la Révolution et les premiers temps du Royaume libre, on montra quelque velléité de rejoindre la tradition byzantine. Dans la Constitution d'Epidaure (1 Janvier 1822) on rétablit les lois de «nos empereurs chrétiens d'éternelle mémoire» (τῶν ἀειμνήστων ἡμῶν αὐτοκρατόρων). On songea, aussi, à introduire une division provinciale en *thèmes* (θέματα), mais la terminologie classique ne tarda pas à l'emporter[8]). On alla même jusqu'à rechercher un souverain dans une branche (douteuse d'ailleurs!) de la dernière dynastie byzantine des Paléologues! Ce ne furent là que des tentatives sans lendemain. Décidément, la tradition classique prédominait. L'histoire de la Grèce sous la domination étrangère était négligée . . .

Un observateur avisé, l'historien George Finlay, n'a pas manqué de souligner le fait. «Les Grecs modernes, dit-il, se détournent avec aversion de l'étude de leur propre histoire. Ils ne prennent pas d'intérêt pour les destinées de leurs ancêtres, mais ils font valoir une généalogie imaginaire afin de relier leur existence nationale avec les races éteintes d'aristocratiques tribus privilégiées dont la vie cessa avec l'expiration du Paganisme.» «Les annales de la Grèce asservie, conclut l'historien écossais, font plus partie de son existence nationale que sa poésie héroïque ou son histoire classique.» Afin d'acquérir un savoir politique, «la race présente des Grecs doit étudier son histoire comme un sujet peuple. Ils peuvent seulement tracer leur liaison avec les Hellènes à travers les annales de vingt siècles d'esclavage national ou politique.[9])»

Les attitudes de l'élite intellectuelle se raidissent davantage avec la fondation, en 1837, de l'Université d'Athènes. Nous voudrions, justement, attirer l'attention sur deux textes de caractère académique. Ce sont deux discours des années 1853 et 1859, prononcés, le premier par Stéphane Koumanoudis, professeur de Philologie latine, à l'occasion de l'anniversaire de la fondation de l'Université[10]), le second par M. Potlis, le savant co-éditeur de la collection Rhalès et Potlès: Σύνταγμα θείων καὶ ἱερῶν κανόνων: leçon d'ouverture à la chaire du Droit ecclésiastique de l'Église orientale orthodoxe, chaire

Coray a été faite par Panayotis Kodricas dans Μελέτη τῆς κοινῆς 'Ελληνικῆς Διαλέκτου, Paris 1818, pp. λη' et suiv. Cf. A. B. Dascalakis, Κοραῆς καὶ Κοδρικᾶς. 'Η μεγάλη φικολογικὴ διαμάχη τῶν 'Ελλήνων 1815—1821, Athènes 1966, pp. 508 et suiv.

[8]) A. Mamoukas, Τὰ κατὰ τὴν ἀναγέννησιν τῆς 'Ελλάδος, Le Pirée 1839, tome II, p. 143, tome IX, pp. 121 et suiv. — E. G. Kyriakopoulos, Τὰ Συντάγματα τῆς 'Ελλάδος, Athènes 1960, p. 42.

[9]) G. Finlay, A History of Greece, tome I, pp. XVI et suiv.

[10]) St. Koumanoudis, Λόγος ἐκφωνηθεὶς τῇ 20 Μαΐου 1853 κατὰ τὴν ἐπέτειον ἑορτὴν τῆς ἱδρύσεως τοῦ Πανεπιστημίου "Οθωνος, Athènes 1853.

alors instituée.[11]) Stéphane Koumanoudis considère, dans son discours, le problème le plus important au points de vue historique et politique: celui de la *nationalité* hellénique sous l'aspect de son unité. Il recherche l'unité tout le long de l'histoire grecque. Le petit germe d'unité des temps helléniques semble s'être développé sous la domination romaine. Il y eut, certes, une nation grecque au Moyen âge, mais réduite dans une ignorance piteuse, a dû se soumettre aux lois despotiques du gouvernement des Césars (εἰς τὰ δεσποτικὰ δόγματα τῆς Καισαρικῆς ἀρχῆς) (c'est encore des empereurs de Byzance qu'il s'agit), qui, ayant un passé étranger, n'ont jamais expressément renié celui-ci. Il est bien douteux si les Grecs auraient eu conscience de leur vraie nature sous un tel régime. La nation hellénique ne s'est levée qu'après la chute de Byzance avec la renaissance des lettres grecques en Occident. Maintenant, après une servitude de seize siècles, sous des tyrans nationaux et étrangers (ὑπὸ ἐγχωρίων καὶ ξένων), un seul État grec a été érigé. Celui-ci a compris, sinon toutes les terres helléniques, du moins autant que jamais auparavant ne furent désignées de ce nom. Et ce fut pour la première fois que, en 1833, on ait véritablement et proprement proclamé, écrit et prononcé le nom du Roi de Grèce. Et ce fut,é galement, pour la première fois que la liberté y fut établie, la liberté de la loi, sans les privilèges onéreux et sans la maudite servitude.

Michel Potlis déplore, de son côté, la décadence de la culture, des lettres et des sciences. «A quelques exceptions près, dit-il, un esprit stérile, une culture insuffisante pour la plupart, souvent superficielle, un manque de jugement critique, de méthode et d'élégance — tels sont les traits caractéristiques des Byzantins dans toutes presque les branches des sciences auxquelles ils se sont adonnés.» Certes, cette situation est à attribuer aux guerres, aux troubles intérieurs, aux conflits religieux. Mais il y a quelque chose de plus profond. Potlis en recherche l'explication dans le caractère même de la société byzantine, dans ses vices intrinsèques. Le développement de la vie scientifique et le progrès supposent deux facteurs essentiels: d'une part, une remarquable activité de l'esprit émanant du caractère de la nation et, aussi, un amour inné d'une vie supérieure; d'autre part, des circonstances de vie favorables, tant politiques que religieuses. Or, sans compter que dans la composition de la haute classe de Byzance prédominait l'élément asiatique, de nature mollement porté vers l'activité intellectuelle, les peuples réunis sous le sceptre de Byzance, pendant plus de mille ans, étaient opprimés par le despotisme politique et ecclésiastique qui ne permettait aucun mouvement libre de l'esprit et nécessairement rendait impossible tout progrès scientifique.

[11]) M. Potlis, Εἰσαγωγικὸν μάθημα εἰς τὸ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον τῆς Ἀνατολικῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας κατὰ τὴν ἔναρξιν τῆς διδασκαλίας τοῦ κατὰ πρῶτον εἰσαχθέντος εἰς τὸ Ἑλληνικὸν Ὀθώνειον Πανεπιστήμιον μαθήματος τούτου γενομένην τὴν 18 Νοεμβρίου ἐνεστῶτος ἔτους ͵αωνθʹ, Athènes 1859.

On reconnaît facilement dans ces spéculations historiques, d'une part l'influence des idées du Siècle des Lumières et, d'autre part, cet éblouissement de la culture antique qui dominait de plus en plus la vie de la Grèce régénérée et qui la rendait réfractaire à toute pénétration et à tout compromis. C'est à Spyridion Zampélios que revient l'honneur d'avoir réhabilité l'histoire byzantine dans le système de l'histoire universelle de l'Hellénisme. Fils d'un poète dramatique, originaire de Leucade, ayant fait de longues études à l'étranger, esprit ouvert à toutes les influences, d'une vaste culture désordonnée, plein d'intuitions, d'une parole nébuleuse et châtiée, Spyridion Zampélios s'attaque au problème des origines de la nationalité néo-hellénique dans deux ouvrages capitaux: *Chants populaires publiés avec une étude sur l'hellénisme médiéval* (Ἄσματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος, ἐκδοθέντα μετὰ μελέτης περὶ μεσαιωνικοῦ Ἑλληνισμοῦ, Corfou, 1852) et *Études byzantines. Les sources de la nationalité néo-hellénique du VIIIe au Xe siècle ap. J.-C.* (Βυζαντιναὶ Μελέται. Περὶ πηγῶν Νεοελληνικῆς ἐθνότητος ἀπὸ Ηʹ ἄχρι Ιʹ ἑκατονταετηρίδος μ. Χ. Athènes, 1857). La nouvelle divinité que Zampélios introduit dans ses recherches historiques est appelée par lui Ἱστοριονομία, nom grec (ἐπὶ τὸ ἑλληνικώτερον) de la Philosophie de l'Histoire, de la Sociologie de l'Histoire, dirait-on aujourd'hui. Pour lui, l'*isonomie* (ἰσονομία) est «la principale force motrice de l'activité hellénique, une force innée par laquelle la nation se meut et agit». Cette action a deux «points de départ: d'un côté, la religion et, à défaut de celle-ci, la philosophie, qui correspondent à l'exercice contemplatif de l'esprit; d'autre part, la politique qui est l'arène de l'action pratique de la nation.» Ceci lui fournit la base théorique de la réhabilitation de l'Hellénisme médiéval. «Le Moyen âge byzantin, dit-il, est réhabilité. Cette période est, elle aussi, un système qui se meut autour de trois autorités (αὐθεντίας: principes): la *grecque*, la *chrétienne* et la *romaine*". Les Romains s'achéminant vers leur décadence et leur chute, «dans l'État byzantin agit la loi de la renaissance hellénique et intellectuelle. Et cette loi prédomine d'autant plus que dans la hiérarchie de ces trois traditions (la grecque, la chrétienne et la romaine), la grecque occupe le degré supérieur et la chrétienne le moyen.» Les sources de la *nationalité néo-hellénique*, Zampelios les recherche dans cette période chrétienne et byzantine: «des sources de la nationalité néo-hellénique, écrit-il encore, jaillissent souterraines et imperceptibles dès l'incarnation du Seigneur; elles apparaissent à la surface sous Constantin et Théodose; elles cherchent le chemin le plus droit et le plus propice de Léon le Thrace à Léon l'Isaurien. Ce n'est qu'à partir de Basile le Macédonien et ses successeurs qu'elles se jettent impétueuses et se dirigent droit vers notre régénération contemporaine»[12]).

[12]) Sp. Zampélios, Ἄσματα δημοτικά, pp. 19 et 582. Du même, Βυζαντιναὶ Μελέται, pp. 33 et suiv., 62 et suiv.

Constantin Paparrigopoulos, le grand historien national des Grecs, a donné aux idées touffues et aux intuitions valables de Zampélios leur expression définitive. Dans son *Histoire de la Nation Grecque* (Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους), parue entre 1860 et 1874, il a restauré l'unité de la tradition historique de l'Hellénisme depuis la plus haute antiquité jusqu'aux premiers temps du Royaume libre. L'Histoire de Byzance y tient une place honorable. Elle est, encore aujourd'hui, une des parties les plus vivantes de cette oeuvre qui constitue, par sa composition, par son ampleur historique, par sa probité scientifique et par sa forme littéraire, le monument le plus important de l'historiographie néo-hellénique.

Un examen complet de l'historiographie des Épigones (le titre *Le point de vue des Épigones* a été choisi par Paul Lemerle) devrait comporter des détails sur les temps qui ont précédé et qui ont suivi l'oeuvre de Paparrigopoulos. Nous avons, cependant, cru que, en limitant notre exposé sur deux points essentiels, sur le dualisme de la tradition grecque et sur l'attitude des savants de la première génération, nous saisissions l'aspect crucial du problème. Cette époque d'indécision, de flottement entre les deux tendances, a été décisive pour le développement de l'historiographie néo-hellénique. Elle a été beaucoup plus que cela: une véritable crise de conscience nationale. Son dénouement a contribué, plus que tout autre facteur, à la formation du système historique, idéologique et national de l'Hellénisme contemporain.

JOHANNES IRMSCHER / BERLIN

ZUM BYZANZBILD DER DEUTSCHEN HISTORIOGRAPHIE DES 18. UND 19. JAHRHUNDERTS

Es gilt vielerorts geradezu als Axiom, daß das pejorative Byzanzbild, das im Allgemeinbewußtsein noch heute dominiert und auch in zusammenfassenden Darstellungen der Weltgeschichte noch keineswegs gänzlich ausgerottet ist, zwar dem aufklärerischen Rationalismus Frankreichs entstamme, zur literarischen Wirkung aber erst durch die „Histoire du Bas Empire" (Paris 1757—1786) von Charles Lebeau und weit mehr noch durch die „History of the decline and fall of the Roman Empire" (London 1776—1788) des Engländers Gibbon gekommen sei[1]). Diese Auffassung bedarf jedoch der Konkretisierung und Präzisierung — zumindest für Deutschland, von dem im Folgenden vornehmlich die Rede sein soll.

Lebeau ist in einer 22bändigen deutschen Ausgabe[2]) 1765—1783 in der Felseckerschen Buchhandlung zu Leipzig und Frankfurt wenigstens zum Teil zugänglich gemacht worden, aber er hat weit weniger gewirkt als Gibbon[3]), dessen historiographische Leistung bereits zu seinen Lebzeiten in hohem, wenn nicht gar überhöhtem Ansehen stand — man begann daher, sein Hauptwerk ins Deutsche zu übersetzen, noch ehe der englische Text zum Abschluß gebracht worden war[4]). Dieses monumentale Opus nun besteht, was oft übersehen wird, aus zwei recht unterschiedlichen Teilen. Fünf Achtel des Werkes entfallen auf den Zeitraum von 180 bis 641, während die restlichen drei Achtel die 800 Jahre byzantinischer Geschichte im engeren Sinne sehr viel knapper und mit weit geringerer Meisterschaft in der Darstellung abtun. Gibbons Weltruhm gründete sich also gewiß nicht darauf, daß er die Geschichte Ostroms in unzulänglicher Weise traktierte, sondern umgekehrt, weil er die römische Kaiserzeit in einer für seine eigene Epoche aktuellen Form

---

[1]) Sie allein nennt etwa G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, 2. Aufl. München 1952, S. 5, als literarische Repräsentanten der Byzanzkonzeption der Aufklärung.

[2]) Von Joh. Adam Hiller und G. W. Panzer.

[3]) Hervorzuheben ist sein Einfluß auf Schillers Einschätzung der Anna Komnena; vgl. Heinz Herz in: Actes du XIIe Congrès international d'études byzantines, 2, Belgrad 1964, S. 348f.

[4]) Johannes Irmscher, *Klio* 43—45 (1965) 537f.

und anerkannter literarischer Vollendung zu gestalten vermochte, gewann sein Werk auch in jenen Teilen Geltung, die eine solche Wertschätzung sehr viel weniger verdienten[5]).

Aber Gibbons Urteil konnte sich nicht zuletzt deshalb leicht durchsetzen, weil die Byzanzkonzeption, die er vortrug, keineswegs originell war, sondern der allgemeinen Anschauung seiner Zeit entsprach. Die Vorstellung von „Verfall und Untergang" (inclinatio atque ruina) des römischen Reiches war bereits von den Gelehrten des Louvre unter dem Ancien régime aufgenommen worden[6]) und wurde von der moralisierenden Geschichtsschreibung der Aufklärung liebend gern aufgegriffen, da sie ihrer These von der Norm staatlicher Ordnung, wie sie die römische Republik verkörperte, und den schändlichen Abweichungen von dieser Norm in späteren Gesellschaften[7]) weitgehend entgegenkam.

In Deutschland wurde jenes Geschichtsbild, noch ehe Gibbon in seinem Werk die byzantinischen Ereignisse berührte, und zwar präziser und markanter als bei diesem[8]), durch Johann Christoph Gatterer und August Ludwig Schlözer repräsentiert[9]). Der Göttinger Professor Gatterer schrieb 1771: Das oströmische Kaisertum war „die meiste Zeit entkräftet und glich einem Körper, der langsam auszehret. Dieser Teil der römischen Geschichte ist einer der ekelhaftesten in der ganzen Historie"[10]). Und der Publizist Schlözer ließ unabhängig von Gatterer ein Jahr später verlauten: „Über tausend Jahre arbeitete dieses elende Pfaffenreich an seinem Untergange ... Der Aberglaube, durch den die Hildebrande die westliche Welt regierten, saß hier in der Regierung selbst und hatte solcher einen Marasmus zugezogen, der mit der fanatischen Tätigkeit des gleichzeitigen Kalifats lächerlich kontrastierte . . . Gleichwohl erhielt sich der Staat aus Ursachen, die hier schwerer zu ergründen sind als bei anderen Staaten die Ursachen ihres Falls"[11]).

Und daß sich Geringschätzung von Byzanz und Kritik an Gibbon verbinden konnten, zeigt am drastischsten das Beispiel Friedrich Christoph Schlossers, des charaktervollen demokratischen Publizisten der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts, der durch seine „Weltgeschichte für das deutsche Volk" das Geschichtsbild der Nation prägte wie nur wenige sonst noch[12]). Schlosser sprach Gibbon eigene philosophische Grundsätze ab; er

[5]) Irmscher, a. a. O., S. 538ff.
[6]) Belege bei Ernst Gerland, Das Studium der byzantinischen Geschichte vom Humanismus bis zur Jetztzeit, Athen 1934, S. 36, Anm. 15.
[7]) Dazu Johannes Irmscher, Byzantinistische Beiträge, Berlin 1964, S. 45.
[8]) Hans-Georg Beck, Χάλικες, München 1958, S. 93.
[9]) Irmscher, *Klio*, a. a. O., S. 551.
[10]) Einleitung in die synchronistische Universalhistorie, 2, Göttingen 1771, S. 1000.
[11]) Vorstellung einer Universal-Historie, Göttingen 1772, S. 172f.
[12]) Irmscher, *Klio*, a. a. O., S. 554.

habe lediglich aus Ruhmsucht geschrieben, „Ansicht, Urteil und Form ganz nach der in vornehmen Kreisen herrschenden, alles Mittelalterliche hassenden und verhöhnenden Stimmung" einrichtend; seine vorgegebene „Begeisterung für Freiheit und Recht" sei darum heuchlerisch[13]). Doch hindert den Autor solche Kritik an Gibbon keineswegs daran, der Byzanzkonzeption seiner Epoche zu folgen. Jener Staat sei ein „Staat voller Klöster, Mönche und Grübler" gewesen, „aber ohne Freiheit, ohne Wissenschaft und Kunst, der unter steten inneren Unruhen ein tausendjähriges trauriges Dasein fortschleppt"; nur in Beziehung auf die neue Art von „Zivilisation", die sich in den neuen Staaten des Abendlandes herausgebildet habe, könne die byzantinische Geschichte „anziehend und wichtig" werden[14]).

Die Reihe solcher Belege ließe sich leicht fortsetzen; hier sei nur noch auf eine weitere, von Gibbon durchaus abweichende Variante aufmerksam gemacht, nämlich die pejorative Einstellung gegenüber Byzanz bei gleichzeitiger Hochschätzung des Christentums. Ihr Repräsentant ist kein Geringerer als Hegel, der sich in seinen Vorlesungen wie folgt äußerte: „Die Geschichte des hochgebildeten oströmischen Reiches, wo, wie man glauben sollte, der Geist des Christentums in seiner Wahrheit und Reinheit aufgefaßt werden konnte, stellt uns eine tausendjährige Reihe von fortwährenden Verbrechen, Schwächen, Niederträchtigkeiten und Charakterlosigkeit dar, das schauderhafteste und deswegen uninteressanteste Bild. Es zeigt sich daran, wie die christliche Religion abstrakt sein kann und als solche schwach ist, eben weil sie so rein und in sich geistig ist"[15]).

Die deutsche Historiographie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stand somit in ihren maßgebenden Vertretern dem Phänomen Byzanz ablehnend gegenüber; diese Ablehnung wurde jedoch unterschiedlich motiviert und ist keineswegs erst durch das Gibbonsche Geschichtswerk hervorgerufen worden — dieses folgte vielmehr umgekehrt den Konzeptionen seiner Epoche. Nicht zu übersehen ist ferner das Fakt, daß ungeachtet jener negativen Einstellung gegenüber allem Byzantinischen die Detailarbeit an byzantinistischen Problemen in dem in Rede stehenden Zeitraum durchaus rege war[16]). Karl Krumbacher hatte also nur bedingt recht, wenn er behauptete, keine Vorgänger zu besitzen[17]); daß er aber gegen eine Mauer von Vorurteilen anzukämpfen hatte, um der Byzantinistik die ihr gebührende Stelle im Ensemble der historischen Wissenschaften zu sichern, dürften die vorangehenden Bemerkungen deutlich gemacht haben.

[13]) A. a. O., Bd. 17, Frankfurt 1855, S. 76ff. [14]) A. a. O., Bd. 4, Frankfurt 1846, S. 495.
[15]) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hgg. von Georg Lasson, 4, Leipzig 1920, S. 770f.
[16]) Beck, a. a. O., S. 94.
[17]) Geschichte der byzantinischen Litteratur, 2. Aufl. München 1897, S. V.

DIMITER ANGELOV / SOFIA

BYZANZ UND DAS MITTELALTERLICHE WESTEUROPA

Die vier Berichte sowie die darauffolgenden Korreferate haben eine sehr wichtige und bisher verhältnismäßig wenig berührte Frage aus der Geschichte der Byzantinistik zum Gegenstand. Wie die byzantinische Welt in dem Geschichtsdenken vom Anfang des 17. Jahrhunderts bis zu unserer Zeit aufgefaßt und erforscht wurde, ist zweifellos ein sehr interessantes und zugleich ein sehr vielseitiges Problem. Wie aus dem Inhalt der mit großer Kompetenz verfaßten Berichte und Korreferate unserer Kollegen zu ersehen ist, war die Auffassung *du monde byzantin* bei den erwähnten Geschichtsschreibern ziemlich verschieden. Das Verhältnis zur „byzantinischen Welt" war immer mit der konkreten historischen Atmosphäre, in der der entsprechende Autor gewirkt hat, auf das engste verbunden, es stand, wenn man sich so äußern kann, in festem Zusammenhang mit den in jeder Epoche vorherrschenden Tendenzen und Strömungen des historischen und überhaupt des öffentlichen Denkens und Bewußtseins. Eine besondere Gestalt gewann das Bild von Byzanz „*dans le siècle de l'érudition*", als man hauptsächlich Quellenmaterial aufsuchte und sammelte. Wiederum veränderte sich dieses Bild „*dans le siècle des lumières*" und nochmals anders wurde es „*dans le siècle du romantisme au nationalisme*" und in den neuesten Zeiten. Ein spezielles Verhältnis zur byzantinischen Welt hatten die unmittelbaren Nachbarn von Byzanz und besonders die Nord- und Südslawen. Kurz gesagt — die Auffassung *du monde byzantin* in dem Geschichtsdenken ist sehr verschiedenartig, und das beweisen durch ihren Inhalt klar und überzeugend die uns zur Diskussion vorgetragenen Berichte.

In meiner Ansprache möchte ich nun ganz kurz einige nachträgliche Beobachtungen, speziell zu dem interessanten Bericht von Herrn H. Hunger „Byzanz in dem Geschichtsdenken des 20. Jahrhunderts", äußern. Es handelt sich um folgendes: Wenn man die neueste umfangreiche wissenschaftliche Literatur über die byzantinische Geschichte liest, kann man in unserer Zeit hauptsächlich zwei verschiedene Auffassungen über die byzantinische Welt feststellen. Die eine Auffassung, die in vielen Forschungen eminenter Gelehrten zu finden ist (wie z. B. L. Bréhier, H. Baynes, H. Moss, P. Mutafčieff u. a.), betrachtet Byzanz und die byzantinische Gesellschaft vorwiegend oder manchmal ausschließlich im Hinblick auf ihre eigenen, nur für sie spezifischen Züge,

welche Byzanz scharf von anderen mittelalterlichen Gesellschaften abtrennen. Besonders stark betont man dabei den Unterschied und die Gegensätze zwischen der byzantinischen Welt und den Staaten der romanisch-germanischen Welt. Den ersten und sehr wichtigen Unterschied zwischen diesen beiden Welten und Hauptzentren des europäischen Mittelalters finden diese Forscher vor allen Dingen in der Art und Weise ihrer Entstehung. Man hebt hervor, daß die romanisch-germanischen Staaten als Resultat einer starken ökonomischen, politischen und kulturellen Krise innerhalb der Grenzen des „Westlichen Teiles des römischen Reiches" sich entwickelt hatten, wobei die Barbareneinfälle eine besondere Rolle spielten, und daß, infolge dieser Krise, zwischen dem alten Imperium Romanum und den neuen romanisch-germanischen Gesellschaften eine wahre Kluft in Bezug auf die Wirtschaft, die politische Organisation und die Kultur existierte. Ganz verschieden, meinen diese Forscher, waren dagegen die Verhältnisse im Osten. Die byzantinische Welt entwickelte sich dort als eine bloße Fortsetzung der Römischen Welt und es gab keine innere Krise und keine gründliche Veränderung in der sozial-ökonomischen Struktur, in der politisch-administrativen Organisation, in dem geistigen Leben, wie es im „Pars occidentalis" der Fall war. Das einzige wirkliche Neue, was Byzanz von der alten römischen Welt abtrennte, war die christliche Religion, — so lautet im allgemeinen die Ansicht dieser Forscher.

Ein zweiter und sehr wichtiger Unterschied zwischen Byzanz und den romanisch-germanischen Staaten besteht, nach der Meinung einer Reihe zeitgenössischer Gelehrter, darin, daß sich in diesen Staaten im Laufe der Zeit die feudalen Verhältnisse entwickeln und behaupten konnten, während der byzantinischen Welt die feudale Gesellschaftsordnung beinahe unbekannt geblieben sei. Es muß freilich betont werden, daß diese These nicht immer so scharf vertreten wird und daß gewisse Gelehrte geneigt sind, sich das Vorhandensein von Elementen des feudalen Systems, sei es in den Verhältnissen zwischen Bauern und Großgrundbesitzern, sei es im Bereiche des Überbaus, anzuerkennen (wie z. B. F. Dölger, P. Charanis, D. Zakythinos u. a.). Im Ganzen genommen wird aber betont, daß die Feudalordnung ein Spezifikum der romanisch-germanischen Gesellschaften im mittelalterlichen Europa gewesen ist, und daß in dieser Hinsicht ein wahrer Gegensatz zwischen diesen Gesellschaften und der byzantinischen Welt bestand.

Einen dritten und beträchtlichen Unterschied zwischen Byzanz und den romanisch-germanischen Staaten findet man in der politisch-administrativen Struktur. Man faßt Byzanz in der Regel als einen starken, zentralisierten Staat auf, als einen Staat, wo die Gewalt des Kaisers im Laufe der Jahrhunderte fast unbegrenzt war (vgl. z. B. den Aufsatz von N. L. Moss, „Die Geschichtliche Bedeutung von Byzanz", wo eine solche These vertreten ist). Dagegen zeigte, nach der Meinung vieler Forscher, die mittelalterliche westeuropäische Welt, infolge der herrschenden Feudalverhältnisse, eine politische und administrative Zersplitterung.

Es werden in den Werken der obengenannten und anderer zeitgenössischer Byzantinisten auch andere Unterschiede festgestellt und hervorgehoben, die nicht von so großer Wichtigkeit sind und die ich, wegen der kurzen Zeit, nicht imstande bin, zu erwähnen. Mehr darüber kann man in meinem neuen Aufsatz „*Byzance et l'Europe Occidentale*" (Études historiques, Sofia 1965, Bd. 2) finden.

Zum Unterschied von der bereits kurz geschilderten Richtung in dem zeitgenössischen byzantinologischen Geschichtsdenken, welche Byzanz der westeuropäischen mittelalterlichen Welt scharf gegenüberstellt, macht sich mehr und mehr eine andere Richtung bemerkbar, welche nicht die Gegensätze, die freilich hie und da bestehen, sondern an erster Stelle die Gemeinsamkeit dieser beiden Welten betont. Auf Grund zahlreicher Quellenangaben weisen die Vertreter dieser Richtung vor allen Dingen auf den Umstand hin, daß eine große Ähnlichkeit in der Art und Weise der Herausbildung der byzantinischen Gesellschaft und der romanisch-germanischen Gesellschaften festzustellen ist. Nicht nur im westlichen Teil des Römischen Imperiums, wie man in der Regel meint, sondern auch im östlichen Teile, hat sich, so behauptet man, eine innere, wenn auch nicht so starke, sozial-ökonomische und politische Krise abgespielt (vom 4. bis zum 7. Jahrhundert), die auch dort mit einem angestrengten Klassenkampf und mit fortwährenden Barbareneinfällen auf das engste verbunden war. Das Hauptergebnis war, daß wie im Westen, so auch im Osten die Sklavenhalterschaftsordnung schwer erschüttert und als herrschende Gesellschaftsordnung überhaupt liquidiert wurde, um den neuen sozial-politischen Verhältnissen Platz zu machen. Byzanz kann also, nach der Meinung der Vertreter dieser Auffassung, nicht als eine bloße Fortsetzung des römischen Imperiums bezeichnet werden. Die byzantinische Gesellschaft war auf eine qualitativ andere Grundlage gebaut, die der Grundlage der romanischen und germanischen Gesellschaften im Frühmittelalter sehr ähnlich gewesen ist.

Eine Gemeinsamkeit zwischen Byzanz und der westeuropäischen mittelalterlichen Welt findet man ferner in dem Umstand, daß die feudalen Verhältnisse nicht nur ein Charakteristikum der romanischen und germanischen Staaten, sondern auch ein Charakteristikum des byzantinischen Staates waren. Die neuesten Untersuchungen auf Grund vieler Dokumente, die man früher entweder nicht kannte oder nicht richtig ausdeutete, zeigen, daß auch in Byzanz sich allmählich die feudale Ordnung behauptete, und zwar nicht als ein Import von außen her, sondern als ein Produkt innerer, gesetzmäßiger sozial-ökonomischer Entwicklung. Freilich hat der byzantinische Feudalismus manche spezifischen Züge (wie der Feudalismus in jedem Land), doch im

Grunde genommen ist das die gleiche gesellschaftliche Ordnung, welche auch in Westeuropa entstanden war und die man des öfteren als klassischen Feudalismus bezeichnet.

Man kann, nach der Meinung der Vertreter der zweiten Richtung, die sich jetzt geltend macht, in der Geschichte und dem Gesamtwesen der byzantinischen Welt auch andere gemeinsame Züge dieser Welt mit der romanisch-germanischen mittelalterlichen Welt finden (wie z. B. in der Entwicklung und dem Charakter der Klassenkämpfe, in der kirchlichen und in der häretischen Ideologie, in der Staatsorganisation, in den Prinzipien des feudalen Rechtes usw.). Auf nähere Einzelheiten darüber kann ich mich in dieser kurzen Ansprache nicht einlassen und weise wiederum auf meinen bereits erwähnten Aufsatz hin, wo ausführlicher davon die Rede ist und wo verschiedene Beispiele gegeben werden. Abschließend möchte ich nur hervorheben, daß die Auffassung, die mehr die Ähnlichkeiten als die Unterschiede der byzantinischen Welt gegenüber der romanisch-germanischen Welt betont, mir richtiger und begründeter zu sein scheint. Für diese Auffassung sprechen die historischen Tatsachen selbst, für sie zeugen die zahlreichen Quellenangaben aller Art, welche den Forschern zur Verfügung stehen. Und wie bekannt, soll man die Geschichte vor allen Dingen auf Tatsachen und Quellen aufbauen. Freilich hatte die byzantinische Welt viele spezifische Züge, sie besaß ihren eigenen Geist, ihre spezifischen Merkmale, die diese Welt von der westeuropäischen mittelalterlichen Welt trennten. Nicht die Gegensätze und die Gegenüberstellung dieser beiden Welten sind das Entscheidende und Typische, sondern meiner Ansicht nach vielmehr ihre innere Gemeinsamkeit. In diesem Sinne möchte ich, der Ansicht meines verehrten Kollegen D. Zakythinos folgend, ausdrücklich betonen: Byzanz war als Gesamtphänomen viel mehr Europa als Asien.

GERHARD MAY/WIEN

GREGOR VON NYSSA IN DER KIRCHENPOLITIK SEINER ZEIT

Als theologischer Denker, der einerseits die Entwicklung der späteren byzantinischen Mystik vorwegzunehmen scheint und auf der anderen Seite in einem Umfang wie wenige andere Theologen der Alten Kirche die Traditionen hellenischer Geistigkeit aufgenommen und verarbeitet hat, zieht Gregor von Nyssa heute die Aufmerksamkeit theologischer und philologischer Forschung auf sich. Jean Daniélou hat aber darauf hingewiesen, daß Gregor auch im kirchenpolitischen Geschehen der letzten drei Jahrzehnte des vierten Jahrhunderts eine Rolle von ungewöhnlicher Bedeutung gespielt habe. Er nimmt vor allem an, daß Gregor in den Jahren 381—386 am Hofe des Theodosios eine einflußreiche Stellung eingenommen habe, wie sie nach ihm Ambrosius von Mailand besaß[1]).

Diese überraschende These Daniélous läßt es lohnend und reizvoll erscheinen, Gregors Anteil an der Kirchenpolitik seiner Zeit zu untersuchen[2]).

Das bedeutsamste und ideenreichste kirchenpolitische Unternehmen der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ging von Basileios von Kaisareia, Gregors ältestem Bruder, aus. Während der Siebzigerjahre versucht er in einer diplomatischen Aktion großen Stils die Unterstützung der Kirche des Westens zu gewinnen, um mit ihrer Hilfe den innerlich zerrissenen und unter dem Druck der homoiischen Kirchenpolitik des Valens leidenden nikänischen Flügel der orientalischen Kirche in möglichst breiter Front zu einigen. Seine Bemühungen scheitern am hierarchischen Anspruch des Papstes Damasus und an dem unüberwindlichem Mißtrauen des Westens gegenüber der fortentwickelten nikänischen Theologie des Orients, deren Rechtgläubigkeit bezweifelt wird[3]). Erst Theodosios bringt die große geschichtliche Wende. Aus

[1]) J. Daniélou, Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme, in: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique, Paris 1961, S. 141.

[2]) Einige Gesichtspunkte dieses Aufsatzes sind bereits in meiner theologischen Dissertation „Gregor von Nyssa und der Abschluß des trinitarischen Dogmas", Wien 1964 (Maschinenschrift) berücksichtigt, jedoch in anderem Zusammenhang.

[3]) Vgl. E. Amand de Mendieta, Basile de Césarée et Damase de Rome: Les causes de l'échec de leurs négociations, in: Biblical and Patristic Studies in Memory of Robert Pierce Casey, ed. J. N. Birdsall and R. W. Thomson, 1963, S. 122—166.

christlichem Sendungsbewußtsein stellt er die kirchliche Einheit des Ostreiches auf der Basis der nikänischen Orthodoxie her und wird damit zum Schöpfer des byzantinischen Staatskirchentums[4]).

Gregor von Nyssa ist der Zeitgenosse dieser geschichtlichen Vorgänge. Wir müssen fragen: Welchen aktiven Anteil hat er am kirchenpolitischen Geschehen genommen? Hat er literarisch darauf Einfluß zu nehmen versucht? Und schließlich: hat er die durch Theodosios geschaffene neue Lage der Kirche zum Gegenstand seines theologischen Nachdenkens gemacht?

I.

Der nach 330 geborene Gregor, der zunächst Lektor gewesen war, dann seine kirchliche Funktion aufgab und Rhetor wurde, wird 372 zum Bischof von Nyssa eingesetzt[5]). Über die Veranlassung seiner Bischofswahl gerade in diesem Augenblick fehlen direkte Nachrichten. Doch Gregor von Nazianz gibt den Grund dafür an, warum er im gleichen Jahre 372 von Basileios zum Bischof von Sasima bestimmt wurde[6]): Eine Teilung der Provinz Kappadokien hatte den kirchlichen Einflußbereich Kaisareias verkleinert. Um seine geschwächte Hausmacht wieder zu vergrößern, vermehrt Basileios nun die Zahl der von ihm abhängigen Bischofssitze und besetzt sie mit zuverlässigen Leuten[7]). So wird wohl auch die Einsetzung Gregors in Nyssa im Zusammenhang dieser kirchenpolitischen Aktion des Basileios zu sehen sein.

Die historischen Zeugnisse über Gregor von Nyssa beschränken sich bis zum Jahre 379 auf gelegentliche Erwähnungen bei Basileios und Gregor von Nazianz[8]). Gregors unglückselige Vermittlungsaktion in dem Zerwürfnis

[4]) Vgl. die ausführliche Darstellung der Kirchenpolitik des Theodosios durch W. Enßlin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen, *Sitzungsberichte d. Bayer. Akad. d. Wiss.*, Phil.-hist. Kl., 1953, Heft 2; daneben auch N. Q. King, The Emperor Theodosius and the Establishment of Christianity, London 1961.

[5]) Zum Biographischen vgl. J. Daniélou, Art. Gregorio Nisseno, *Enciclopedia Cattolica* VI, Città del Vaticano 1951, 1096–1099. — Ders., Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie, in: *Revue des études Augustiniennes* 2 (1956) 71–78. — Ders., Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme, in: Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique, Paris 1961, S. 131–141. — H. Frh. v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter, ²1956, S. 114–124 (*Urban-Bücher* 14).

[6]) Or. 43, 58. 59: PG 36, 572 A–573 A.

[7]) Zur Teilung von Kappadokien vgl. E. Honigmann, Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagme des XIV titres", in: Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l' orient chrétien, *Subsidia hagiographica* 35, Brüssel 1961, S. 28–31. — B. Treucker, Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius-Briefen, Diss. Frankfurt am Main, 1961, S. 110.

[8]) Sie sind zusammengestellt bei J. Daniélou, Grégoire de Nysse à travers les lettres

zwischen Basileios und einem Bischof Gregor, einem Onkel der Brüder — er fabriziert dabei versöhnliche Briefe im Namen des Onkels — ist eine Episode von mehr persönlichem Interesse[9]). Wichtiger für unsere Fragestellung ist eine äußerst interessante Bemerkung des Basileios am Ende eines im Sommer 372 an den Freund Eusebios von Samosata gerichteten Briefes: καὶ γὰρ καὶ φροντίδος ἄξια ἡμῖν περίκειται πράγματα τῆς παρὰ σοῦ δεόμενα συνεργίας, εἴς τε κατάστασιν ἐπισκόπων καὶ εἰς βουλὴν καὶ σκέψιν τῶν μελετωμένων καθ' ἡμῶν παρὰ τῆς χρηστότητος Γρηγορίου τοῦ Νυσσαέως, ὃς συνόδους συγκροτεῖ κατὰ Ἀγκύραν καὶ οὐδένα τρόπον ἐπιβουλεύων ἡμῖν ἀφίησιν[10]). Was veranlaßt Gregor dazu, in Ankyra eine Synode — der Plural ist doch wohl rhetorisch — zu versammeln, und weshalb ist dieses Unternehmen ein „Anschlag" auf Basileios? Daniélou denkt an einen Vermittlungsversuch Gregors zwischen Basileios und zwei Gegnern, die ihn von entgegengesetzten Positionen angreifen, nämlich Eustathios von Sebasteia, der Basileios vorwirft, Sabellianer zu sein, und Atarbios von Neokaisareia, der ihn des Arianismus verdächtigt. Gregor wähle als Tagungsort für die Synode, die die Verständigung herbeiführen soll, Ankyra, weil es zugleich ein Zentrum der Arianer und, durch seine markellianische Gemeinde, des Sabellianismus bildet, und weil es bequem in der Nähe von Nyssa liegt[11]). Eine Erklärung der Briefstelle muß im Bereich des Hypothetischen bleiben, da ergänzende Nachrichten fehlen. Aber auch unter dieser Voraussetzung klingt Daniélous Deutung, vor allem seine Erklärung für die Wahl Ankyras als Tagungsort, wenig überzeugend. Am ehesten dürfte die Basileiosstelle auf der Linie eines Hinweises von Karl Holl zu verstehen sein, der hier Beziehungen Gregors zu den Altnikänern — also den Markellianern — vermutet[12]). Für die Richtigkeit dieser Annahme gibt es verschiedene Indizien. Das Vorhandensein einer recht bedeutenden markellianischen Gemeinde in Ankyra ist gerade für die Siebzigerjahre des vierten Jahrhunderts durch zwei aufschlußreiche Dokumente bezeugt: zwischen 371 und 373 überbringt ein markellianischer Diakon Eugenios aus Ankyra dem Athanasios ein schriftliches Bekenntnis seiner Gemeinde, um die Bestätigung ihrer Orthodoxie zu erhalten. Dieser Schritt ist wohl durch die gleichzeitigen Angriffe des Basileios ausgelöst, der von Athanasios die Verurteilung Markells erreichen

de Saint Basile et de Saint Grégoire de Nazianze, in: *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 31–41.

[9]) Vgl. Basileios, ep. 58. 60.

[10]) Ep. 100: PG 32, 505 A. Zur Datierung vgl. F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, 1898, S. 30, Anm. 6.

[11]) *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 32f. Auf S. 33 ist in der zweiten Zeile von oben statt 305 A 505 A zu lesen.

[12]) K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, 1904, S. 121, Anm. 1.

will[13]). Und um 375 erreichen die ankyranischen Markellianer tatsächlich bei einer Gruppe nach Diokaisareia in Palästina verbannter ägyptischer Bischöfe mit einem ihnen übersandten Glaubensbekenntnis die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft[14]), wogegen Basileios sofort scharf protestiert[15]). Das Vorgehen der Ankyraner ist also von der Zielsetzung diktiert, einen Ausgleich mit der nikänischen Großkirche zu erreichen. Sie konzentrieren ihre Bemühungen auf die Ägypter und auf Paulinos von Antiochien[16]), die konservativsten Nikäner, bei denen sie am ehesten auf Erfolg hoffen konnten, treten aber auch mit Basileios in Verbindung[17]), und sind dabei zu immer größeren theologischen Konzessionen bereit. Schon das erste ihrer beiden Bekenntnisse ist durch eine dogmatisch vermittelnde Haltung gekennzeichnet, und das zweite verzichtet überhaupt auf alle spezifischen Aussagen der genuin markellischen Theologie.

Neben den intensiven Bestrebungen der Markellianer, zu einer Verständigung mit den Nikänern des Orients zu kommen, lassen sich aber gleichzeitig auch Kontakte Gregors von Nyssa zu markellianischen Kreisen nachweisen. In seinem fünften Brief, dessen historische Einordnung G. Pasquali zu verdanken ist[18]), hat sich Gregor gegenüber einer Synode in Sebasteia gegen den Vorwurf zur Wehr zu setzen, er habe früheren Mitgliedern der Markellianergemeinde von Ankyra bei der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft zu großes Entgegenkommen bewiesen. Er beruft sich zu seiner Rechtfertigung auf einen Beschluß wohl der Antiochener Synode von 379[19]). Gregor bemüht sich also

[13]) Erstausgabe des Bekenntnisses durch B. de Montfaucon, Collectio nova patrum et scriptorum Graecorum II, Paris 1707, 1–4. Vgl. seine *Diatriba de causa Marcelli Ancyrani*, a. a. O., LI–LXVII, bes. LXIII–LXVII. Nach der Einleitung zu diesem Bekenntnis, § 1, a. a. O., S. 1, und nach Epiphanios, Panarion haer. 72, 1, 1: S. 255, 8f. Holl hat Markell selbst noch bis etwa 374 in Ankyra gelebt, ist aber jedenfalls nicht mehr hervorgetreten.

[14]) Der Brief ist erhalten bei Epiphanios, Panarion haer. 72, 10, 4–12, 6: S. 265–267 Holl.

[15]) Basileios, ep. 265, 3: PG 32, 988–992; 266, 1: PG 32, 992f. Dazu vgl. Ed. Schwartz, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, in: *Ztschr. für die neutestamentl. Wissenschaft* 34 (1935) 187 f., jetzt in: Gesammelte Schriften IV, 1960, S. 77 f.

[16]) Basileios, ep. 263,5: PG 32, 981 A.

[17]) Basileios, ep. 266,1: PG 32, 993 AB.

[18]) G. Pasquali, Le lettere di Gregorio di Nissa, *Studi italiani di filologia classica*, N. S. 3 (1924) 87–92.

[19]) Τὰ περιθρυλούμενα καθ' ἡμῶν ἐγκλήματα εἶναι τοιαῦτα, ὅτι ἡμεῖς ὑπεναντία φρονοῦμεν τοῖς κατὰ Νίκαιαν ἐκθεμένοις τὴν ὀρθὴν καὶ ὑγιαίνουσαν πίστιν καὶ ὅτι τοὺς ἐν Ἀγκύρᾳ ἐπ' ὀνόματι Μαρκέλλου ποτὲ τὴν σύναξιν ἔχοντας ἀκρίτως καὶ ἀνεξετάστως εἰς τὴν κοινωνίαν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας παρεδεξάμεθα, ep. 5,1: VIII/2 92, 12–17 Pasquali[2]. – Ἀλλὰ τῶν κατὰ ⟨τὴν⟩ Ἀνατολὴν ὀρθοδόξων ⟨ἀδελφῶν⟩ καὶ συλλειτουργῶν ἐπιτρεψάντων βουλεύσασθαι τὰ περὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τοῖς γεγενημένοις συναινεσάντων πάντα ἐπράξαμεν, ep. 5,2: VIII/2 93, 4–7.

offenbar darum, die Markellianer zu gewinnen. Diese unabhängig von der Basileiosstelle nachweisbaren Verständigungsversuche auf beiden Seiten lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß sie auch bei der Einberufung der Synode nach Ankyra eine Rolle gespielt haben.

Basileios hat sich in seinem kirchlichen Einflußgebiet mit konservativen Nikänern auseinanderzusetzen, die die theologische Entwicklung der zweiten Jahrhunderthälfte nicht mitvollzogen haben[20]). Er vertritt die Unterscheidung von Usie und Hypostasen in der Trinität und lehnt von dieser Auffassung aus die altnikänische Gleichsetzung der beiden Begriffe ab. Auch bei seinen Bemühungen, es über der Frage der Gottheit des Heiligen Geistes mit seinem alten Freund und asketischen Vorbild Eustathios von Sebasteia nicht zum Bruch kommen zu lassen, muß sich Basileios gegen den Sabellianismus und Markell erklären, um jeden Anschein eines Tendierens nach dieser Richtung auszuschließen[21]). Schließlich zwingt ihn sein kirchenpolitisches Programm, im Bündnis mit dem aus der homoiischen und homoiusianischen Partei hervorgegangenen Meletios von Antiochien auf die kirchliche Einigung des Orients hinzuarbeiten, sich gegen den theologischen Reaktionär Paulinos zu stellen, den an sich bedeutungslosen Bischof der konservativ-nikänischen Minorität Antiochiens, dem aber durch den Umstand, daß er die kirchliche Anerkennung Roms besitzt, eine entscheidende Rolle im politischen Spiel zufällt. Dem „modernen“ Theologen Basileios erscheint Paulinos als Sabellianer[22]).

Es ist begreiflich, wenn Basileios in dieser Situation ein Zusammengehen Gregors mit den Markellianern als ein ἐπιβουλεύειν gegen seine Person und seine Pläne kennzeichnet. Die von Gregor mit der Synode im einzelnen verfolgten Ziele können wir nicht mehr erkennen, es könnte sich etwa um den Versuch eines gemeinsamen Vorgehens gegen die Homoier gehandelt haben. Jedenfalls dürften dem ankyranischen Unternehmen Erfolg und weitere Auswirkungen versagt geblieben sein, da wir nichts mehr von ihm hören.

Auf dem Hintergrund einer verunglückten kirchenpolitischen Aktion wie der für Ankyra zu erschließenden wird es verständlich, daß Basileios dem antiochenischen Presbyter Dorotheos, der Gregor von Nyssa als Begleiter auf eine Gesandtschaftsreise nach Rom mitnehmen will, in einem Brief antworten kann, Gregor sei „vollkommen unerfahren in den Angelegenheiten der Kirchen“[23]). Auch die weiteren Bemerkungen des Basileios sind von

[20]) Vgl. z. B. ep. 126. 207,1. 210.

[21]) Ep. 125,1: PG 32, 545 C–548 AB.

[22]) Vgl. Basileios, ep. 263,5: PG 32, 981 A: Basileios verlangt in Rom (!) die Verurteilung des Paulinos, weil er der Lehre Markells zuneigt und seine Anhänger unterschiedslos in seine Kirchengemeinschaft aufnimmt.

[23]) Καὶ αὐτὸν γινώσκω παντελῶς ἄπειρον ὄντα τῶν κατὰ τὰς Ἐκκλησίας· καὶ εὐγνώμονι μὲν

Interesse: Gregor fehle die Begabung zum Diplomaten. Leider gibt der Brief keine Auskunft darüber, ob der Plan, Gregor von Nyssa mit nach Rom reisen zu lassen, lediglich von Dorotheos ausging, oder ob auch Gregor daran selbständig beteiligt war.

Vom Winter 375/76 an spielt Gregor im kirchenpolitischen Geschehen nur noch eine passive Rolle. Er wird durch eine von dem Vicarius Demosthenes zuerst nach Ankyra, dann nach Nyssa selbst einberufene Synode homoiischer Bischöfe abgesetzt und flüchtet[24]). Es ist nicht auf den ersten Blick zu entscheiden, ob die Hofpartei besondere Gründe hatte, gegen Gregor vorzugehen. Der in Ankyra auftretende Ankläger Philochares kann natürlich ein Strohmann zu Erreichung des Ziels der Unschädlichmachung Gregors gewesen sein[25]). Da aber gleichzeitig auch die Bischöfe von Parnassos und Doara abgesetzt werden und Homoier an ihre Stelle treten, so gewinnt man den Eindruck, daß es sich um eine größere, gegen die nikänischen Bischöfe des an Galatien stoßenden Westkappadokiens gerichtete Aktion handelte[26]).

Über Ort und genaue Dauer von Gregors Exil fehlen alle Nachrichten, er selbst spricht nur in allgemeinen Wendungen davon[27]). Als frühester Zeitpunkt für die Rückkehr kommt der Frühling 378 in Frage, als Valens unter dem Druck der Gotengefahr seine Maßnahmen gegen die nikänischen Bischöfe aufhob. Vielleicht konnte er aber auch erst im Herbst heimkehren, nachdem Gratian sein Toleranzedikt erlassen hatte[28]).

ἀνδρὶ αἰδέσιμον αὐτοῦ καὶ πολλοῦ ἀξίαν τὴν συντυχίαν, ὑψηλῷ δὲ καὶ μετεώρῳ, ἄνω που καθημένῳ, καὶ διὰ τοῦτο ἀκούειν τῶν χαμόθεν αὐτῷ τὴν ἀλήθειαν φθεγγομένων μὴ δυναμένῳ, τί ἂν γένοιτο ὄφελος τοῖς κοινοῖς παρὰ τῆς τοῦ τοιούτου ἀνδρὸς ὁμιλίας, ὃς ἀλλότριον ἔχει θωπείας ἀνελευθέρου τὸ ἦθος; ep. 215: PG 32, 792 AB.

24) Basileios, ep. 225, 231, 232, 237, 239 berichtet die dramatischen Einzelheiten. Er gibt nur an, daß die erste Synode in Galatien stattgefunden habe (ep. 237: PG 32, 888 A), doch läßt sich aus ep. 226, 2: PG 32, 845 A mit großer Wahrscheinlichkeit Ankyra als Tagungsort erschließen, vgl. Loofs, Eustathius von Sebaste, S. 18f.

25) F. Loofs, Art. Gregor von Nyssa, *Realencyklopädie f. prot. Theologie u. Kirche*³ VII, 1899, 149 nimmt an, die Synode habe einfach die sich gerade bietende Handhabe ergriffen, einen nicänischen Bischof abzusetzen.

26) Zu der noch nicht eindeutig festgestellten geographischen Lage von Nyssa vgl. W. M. Ramsay, The Historical Geography of Asia Minor, London 1890, S. 287f.; dazu W. Ruge, RE XVII/2, Sp. 1662 u. F. Müller, Der zwanzigste Brief des Gregor von Nyssa, in: *Hermes* 74 (1939) 82–84. Über Doara vgl. Ramsay, a. a. O., S. 268, 297f. u. Ruge, RE V 1249. Zu Parnassos vgl. Ramsay, a. a. O., S. 298–300.

27) Vita Macrinae, VIII/1 387, 3–6. 393, 26–394, 2 Woods Callahan; C. Eunomium I 124.125: I 64,22–65,2 Jaeger².

28) Ualens de Antiochia exire conpulsus sera paenitentia nostros de exiliis reuocat, Hieronymus, Chron. S. 249, 3–5 Helm². Vgl. Rufin, Kirchengeschichte XI 13: S. 1019, 15–1020, 1 Mommsen. Das wäre Frühjahr 378. Hingegen reden die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos nur von einer Einstellung der Verbannungsmaßnahmen (Sokr. IV 35, 2) bzw. der Verfolgung (Soz. VI 17) durch Valens zu diesem Zeitpunkt und lassen die Rückberufung erst durch das Edikt Gratians erfolgen (Sokr. V 2, 1; Soz. VII 1, 3). O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311–476 n. Chr., 1919, S. 249 setzt die Rückberufung der orthodoxen Geistlichen durch Valens schon im Spätherbst 377 an (nach dem 2. November), wofür er auf die Edessenische Chronik 33 (S. 149 Hallier; S. 5, 12f. Guidi) verweist, die die Orthodoxen am 27. Dezember 377 die Kirche von Edessa wieder in Besitz nehmen läßt. Doch hat L. Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik, in: *Texte u. Untersuchungen* IX/1, 1892, S. 102 nachgewiesen, daß der 27. Dezember 378 gemeint sein muß, da sonst die durchgehend eingehaltene chronologische Anordnung des Werkes durchbrochen wäre. Die Änderung des syrischen Textes läßt sich durch einen leichten Eingriff vornehmen. (Halliers zweites Argument für die Textänderung, daß die Bischöfe erst auf das Edikt Gratians hin zurückkehrten, ist freilich nutzlos: denn eben dies ist erst zu beweisen). Das würde also ebenfalls Rückkehr erst nach dem Edikt Gratians bedeuten. Aber auch wenn erst Gratian offiziell die Rückkehr gestattete, so war es doch schon vom Frühling 378 an für einzelne Verbannte möglich, heimzukehren, wie das Beispiel des Petros von Alexandrien zeigt, vgl. Sokr. IV 37, 1. 2; Soz. VI 39, 1.

Mit dem Jahre 379 setzt für Gregor nach verhältnismäßiger Bedeutungslosigkeit in den vorhergehenden Jahren die Periode ausgedehnter und einflußreicher kirchlicher Wirksamkeit ein. Dabei wird man freilich die Unvermitteltheit seines Aufrückens in die Führungsgruppe der orientalischen Bischöfe nicht überbetonen dürfen — Daniélou geht zu weit, wenn er einmal geradezu einen „complexe d'infériorité" gegenüber der machtvollen Persönlichkeit des Basileios dafür verantwortlich macht, daß Gregor bisher im Hintergrund stand[29]). Der Umschwung der kaiserlichen Kirchenpolitik durch Gratian und besonders durch Theodosios hatte die nikänische Partei an die Macht geführt. Aber die Restauration der orientalischen Kirche im nikänischen Sinn mußte erst durchgeführt werden. Und an geeigneten Leuten dafür herrschte kaum Überfluß. Die Teilnehmerlisten des Konstantinopler Konzils von 381, zu dem Theodosios nur Homousianer berief[30]), zeigen deutlich, daß sich vor allem in Kleinasien die Nikäner weithin noch in der Minorität befunden haben müssen: mehrere Provinzen sind überhaupt nicht vertreten, sie hatten also offenbar keinen einzigen zuverlässigen nikänischen Bischof aufzuweisen[31]). Einem Mann von den hervorragenden theologischen Qualitäten Gregors von Nyssa, der auch in der Verfolgung seine Orthodoxie bewährt hatte, mußte jetzt geradezu von selbst eine leitende Rolle in der großen Befriedungsaktion zufallen. Außerdem beweisen seine früheren Versuche, sich selbständig in die Kirchenpolitik einzuschalten, daß er ein Inter-

---

29) In der Einleitung zu seiner Ausgabe der Vita Moysis, *Sources chrétiennes* I, ²1955, S. IV.

30) Sokrates V 8, 1; Sozomenos VII 7, 1.

31) Vgl. Ed. Schwartz, Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel, in: *Abhandl. d. Bayer. Akad. d. Wiss.*, Phil.-hist. Abt., N. F. Heft 13, 1937, S. 83.

esse an derartigen Aufgaben besaß. Ein weiteres Motiv schließlich, das Gregor zu kirchenpolitischem Handeln trieb, wird das Bewußtsein gewesen sein, das Erbe des Basileios antreten zu müssen, d. h. an Stelle des bewunderten Bruders das Werk der Kircheneinigung vollenden zu müssen. Aus diesem Bewußtsein, Erbe zu sein, führt Gregor die literarische Auseinandersetzung des Basileios mit Eunomios fort: ἐπειδὴ πάντων μάλιστα προσήκειν ἐμοί φημι τοῦ μεταστάντος τὸν κλῆρον διά τε τοὺς γεγραμμένους καὶ τοὺς τῆς φύσεως νόμους, τούτου χάριν αὐτὸς πρὸ τῶν ἄλλων οἰκειοῦμαι τὴν κληρονομίαν τοῦ λόγου[32]). Wenn Gregor auch nirgends ausdrücklich begründet, warum er in die Kirchenpolitik eingreift, so werden wir doch annehmen dürfen, daß ihn dasselbe Gefühl der Verpflichtung gegenüber Basileios bestimmt, auch auf diesem Feld, wo er Meister gewesen war, das Werk des Bruders fortzusetzen. Die Situation fordert geradezu, daß Gregor in diesem Augenblick in den Vordergrund tritt, so daß psychologische Konstruktionen wohl überflüssig sind.

Im Herbst 379 nimmt Gregor an der Synode von Antiochien teil[33]), der ersten großen Versammlung der Nikäner seit der Einstellung der staatlichen Unterdrückungspolitik, zu der 152 Bischöfe erscheinen[34]). An der Spitze steht Meletios, der nach seiner Rückkehr aus der Verbannung die Führung der Partei übernommen hat[35]). Durch die Übersendung von Ausschnitten aus mehreren abendländischen Synodalschreiben der letzten acht Jahre nach Rom dokumentiert die Synode ihre dogmatische Übereinstimmung mit dem Westen[36]), hauptsächlich wohl mit der Absicht, Theodosios der zu diesem

[32]) C. Eunomium I 10: I 25, 10–13 Jaeger².

[33]) Gregor gibt als Datum der Synode den neunten Monat „oder etwas darüber" nach dem Tode des Basileios (1. Jan. 379) an, also September/Oktober 379: ἔνατος ἦν μετὰ τὸ πάθος τοῦτο μὴν ἢ μικρὸν ὑπὲρ τοῦτο καὶ σύνοδος ἐπισκόπων κατὰ τὴν 'Αντιόχου πόλιν ἠθροίζετο, ἧς καὶ ἡμεῖς μετέσχομεν, Vita Macrinae, VIII/1 386, 22–24 Woods Callahan. Es ist dies die genaueste überlieferte Datierung der Synode.

[34]) Die Teilnehmerzahl nach dem von Schwartz emendierten Text, in: *Ztschr. f. d. ntl. Wiss.* 35 (1936) 23, 9ff. Die herkömmliche Angabe ist 153.

[35]) Vgl. W. Enßlin, Art. Meletius (3), RE XV/1, Sp. 502. (In Z. 34 ist in der Zitierung von ACO I, V 1: S. 40 die Zeilenangabe in 19 richtigzustellen).

[36]) Vgl. die im Codex Veronensis LX erhaltenen Texte, ediert von Ed. Schwartz in seinem Aufsatz: Über die Sammlung des Codex Veronensis LX, in: *Ztschr. f. d. ntl. Wiss.* 35 (1936) 19–23. Zur historischen Problematik der Synode vgl. noch Ed. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius II, in: *Nachrichten kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen*, phil.-hist. Kl., 1904, S. 361–77, jetzt in: Ges. Schr. III, 1959, 34–55. — Ders., Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts, in: *Ztschr. f. d. ntl. Wiss.* 34 (1935) 197–200, jetzt in: Ges. Schr. IV, 1960, S. 90–93. — G. Bardy, Le concile d'Antioche (379), in: *Revue Bénédictine* 45 (1933) 196–213. — M. Richard, Saint Basile et la mission du diacre Sabinus, in: Mélanges Paul Peeters I, *Analecta Bollandiana* 67 (1949) 178–202. Zur Entstehung und Geschichte der gesamten im Codex Veronensis enthaltenen Textsammlung vgl. W. Telfer, The Codex Verona LX (58), in: *Harvard Theological Review* 36 (1943) 169–246.

Zeitpunkt in kirchlicher Hinsicht noch durchaus abendländisch orientiert war[37]), von der Orthodoxie der von Meletios geführten Partei zu überzeugen. Der nach Gregors fünftem Brief anzunehmende Synodalbeschluß über ein milderes Verfahren gegenüber den Markellianern[38]) könnte Ausdruck eines bewußten Entgegenkommens sein, und mit seinem Rivalen Paulinos scheint Meletios geradezu einen Vertrag geschlossen zu haben[39]). Das Ziel dieser Schritte muß gewesen sein, mit allen sich zum Nicänum bekennenden Kreisen zu einer Einigung zu kommen, und so Theodosios keine andere Wahl zu lassen, als mit Meletios und der hinter ihm stehenden bei weitem stärksten nikänischen Gruppe, die sich jetzt nach allen Seiten ihre Position gesichert hatte, zusammenzuarbeiten. Meletios erreichte auch im nächsten Jahr einen vollen Erfolg; Theodosios führt von nun an seine Kirchenpolitik im „jungnikänischen" Sinn[40]).

Von Gregors Rolle auf dem Konzil erfahren wir außer der bloßen Tatsache seiner Teilnahme nichts. Dieses Schweigen der Quellen ist besonders insofern zu bedauern, als man gerne wüßte, ob Gregor an der theologischen Verständigung mit dem Abendland irgendwelchen Anteil hatte. Nie, auch nicht im Zusammenhang mit dem Konstantinopler Konzil von 381, auf dem diese Fragen von höchster Wichtigkeit waren, hören wir von einem Interesse Gregors an den Beziehungen zum Westen[41]). Wenn das Fehlen von Nachrichten hierüber nicht zufällig ist, etwa in der Lückenhaftigkeit der Überlieferung begründet, dann wird man daraus schließen müssen, daß Gregor für eine großzügige, das Abendland einbeziehende kirchenpolitische Strategie, wie sie Basileios vertreten hatte, wenig Verständnis besaß.

Sofort nach seiner Rückkehr aus Antiochien sieht sich Gregor in der Diözese Pontus einer Reihe kirchenpolitischer Aufgaben gegenübergestellt, die ihn einen großen Teil des Jahres 380 in Anspruch nehmen. In seinem Brief 19 gibt Gregor einen genauen Bericht über diese Ereignisse, den als erster F. Diekamp historisch ausgewertet hat[42]). Unmittelbar nach der An-

[37]) Vgl. das Edikt *Cunctos populos*, Cod. Theod. XVI 1, 2, vom 28. II. 380, das Damasus von Rom und Petros von Alexandrien für maßgebend in Fragen der Rechtgläubigkeit erklärt. Dazu vgl. W. Enßlin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen, in: *Sitzungsberichte d. Bayer. Ak. d. Wiss.*, Phil.-hist. Kl., 1953, Heft 2, S. 15–18.

[38]) Vgl. G. Pasquali, *Studi ital. di fil. class.* N. S. 3 (1924) 89f.

[39]) Ambrosius, ep. 12, 5. 6: PL 16, 949 AB.

[40]) Vgl. Enßlin, a. a. O., S. 30ff.

[41]) Ob Gregor an der von Dorotheos geplanten Gesandtschaft nach Rom, von der wir aus Basileios, ep. 215 wissen, auf eigenen Wunsch teilnehmen wollte, oder ob der Gedanke von Dorotheos ausging, läßt sich nicht entscheiden.

[42]) F. Diekamp, Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380, in: *Theol. Quartalschrift* 90 (1908) 384–401.

kunft in Kappadokien begibt sich Gregor zu seiner Schwester Makrina, die in Annesi in Pontus eine klösterliche Gemeinschaft von Frauen leitet, und erlebt ihr Sterben mit, das er später in der *Vita Macrinae* beschreibt[43]). Gleich darauf hat er schwere Auseinandersetzungen in Nyssa: εἶτά μοι, πρὶν καταπεφθῆναι τὴν συμφοράν, οἱ πρόσχωροι τῆς ἐμῆς ἐκκλησίας Γαλάται, τὸ σύνηθες αὐτοῖς περὶ τὰς αἱρέσεις ἀρρώστημα πολλαχοῦ τῆς ἐμῆς ἐκκλησίας κατὰ τὸ λεληθὸς ὑποσπείραντες, ἀγῶνα παρέσχον οὐ μικρόν, ὥστε πανταχοῦ διὰ θεὸν μόγις ἐξισχῦσαι περιγενέσθαι τοῦ πάθους[44]). Dieser Text wirft ein Problem auf: wer sind die Galater, von denen hier die Rede ist? Gregor könnte die Markellianer meinen, die gelegentlich als die galatische Häresie schlechthin erscheinen[45]). Wie aber lassen sich dann die hier berichteten Vorgänge neben den in Brief 5 erwähnten begreifen? Während Gregor in Brief 5 seine entgegenkommende Behandlung der Markellianer rechtfertigen muß, befindet er sich mit den Galatern in einer feindlichen Auseinandersetzung. Da beide Briefe während des Aufenthaltes in Sebasteia entstanden sein dürften und die berichteten Ereignisse in beiden Fällen nicht weit zurückliegen, also zeitlich eng benachbart sind, ist es so gut wie ausgeschlossen, die Galater als Markellianer zu identifizieren. Am wahrscheinlichsten ist, daß es sich um galatische Homoier handelt. Gregor selbst betont, wie leicht sich Galatien der Kirchenpolitik des

43) Nach Gregors Angaben scheint Makrina Ende 379 gestorben zu sein: die Antiochener Synode fand Sept./Okt. 379 statt (vgl. oben Anm. 33); unmittelbar nach seiner Rückkehr besucht er Makrina: καὶ ἐπειδὴ πάλιν πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ἕκαστος ἀπελύθημεν, πρὶν τὸν ἐνιαυτὸν παρελθεῖν, ἐνθύμιον ἐμοὶ τῷ Γρηγορίῳ γίνεται πρὸς αὐτὴν διαβῆναι, Vita Macrinae, VIII/1 386, 24–387, 3 Woods Callahan. Vgl. ep. 19, 10: VIII/2 65, 10–23 Pasquali², bes. Z. 21–23: ταῦτά μοι τῆς πατρίδος μετὰ τὴν ἐπάνοδόν μου τὴν ἐξ Ἀντιοχείας τὰ εἰσιτήρια. So ergibt sich Ende 379, unabhängig davon, wann Gregor den Jahresbeginn ansetzt. (Über das kappadokische Jahr, das ursprünglich am 12. Dez. begann, im Jahre 400 aber am 26. August anfing, vgl. F. K. Ginzel, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie III, 1914, S. 28f). Eine andere Stelle der Vita Macrinae scheint jedoch dagegen zu sprechen, daß Gregors letzter Besuch bei Makrina im Winter stattfand: ἔν τινι τῶν παρακειμένων κηπίων χαρίεσσάν τινα καταγωγὴν παρεσκευασμένην εὑρὼν ὑπὸ τὴν τῶν ἀναδενδράδων σκιὰν ἀνεπαυόμην, VIII/1 391, 11–13 Woods Callahan. Schon P. Van den Bosche (Boschius) verteidigt mit dieser Stelle in den *Acta Sanctorum Julii*, Tom. IV, Antwerpen 1725, 590–92 das von der hagiographischen Tradition überlieferte Sterbedatum Makrinas, den 19. Juli 380. Ende 379 scheint besser bezeugt, aber es liegt hier eine ungelöste Schwierigkeit. Vielleicht ist die so lebensecht klingende Stelle über Gregors Ausruhen im Garten nichts anderes als der beliebte Topos des *locus amoenus*.

44) Ep. 19, 10: 65, 23–66, 3 Pasquali².

45) Vgl. Basileios, ep. 266, 1: PG 32, 993 A. An die Markellianer denkt bei der Gregorstelle Ed. Schwartz, *Ztschr. f. d. ntl. Wiss.* 34 (1935) 188, Anm. 140 = Ges. Schr. IV, S. 77, Anm. 1.

Valens unterwarf[46]), und eine Synode galatischer Homoier war es, die ihn als Bischof von Nyssa absetzte. Eine offensive Aktion der in Galatien noch dominierenden Homoier läßt sich ohne weiteres vorstellen, während ein solches Vorgehen der machtlosen Gemeinde Markells, von der wir sonst aus diesem Zeitraum nur wissen, daß sie den Anschluß an die nikänische Partei sucht, einfach unbegreiflich wäre.

Kaum war in Nyssa die Ordnung wiederhergestellt, als Gregor nach Ibora gerufen wird, um für die Wahl eines neuen Bischofs zu sorgen[47]). In Ibora wiederum erreicht ihn eine Delegation aus Sebasteia, die ihn bittet, dort durch Einsetzung eines Bischofs „dem Angriff der Häretiker zuvorzukommen"[48]). Dies war eine Aufgabe von entscheidender Wichtigkeit, denn der verstorbene oder vertriebene Bischof von Sebasteia, der einen Nachfolger bekommen mußte, war höchstwahrscheinlich Eustathios, der einstige Freund und spätere erbitterte Gegner des Basileios, ein Parteihaupt der Pneumatomachen[49]). Jetzt ging es darum, Sebasteia in die Hand der Nikäner zu bringen. Gregor führt den Vorsitz einer Synode in Sebasteia und wird zu seiner völligen Überraschung selbst gewählt. Er übt auch wirklich das Amt des Bischofs von Sebasteia für einige Zeit aus, scheint es aber nicht vermocht zu haben, sich in den zwischen Eustathianern und Nikänern bestehenden Spannungen durchzusetzen[50]). Neben dem 19. Brief sind noch mehrere andere erhalten, in denen Gregor über seine Lage in Sebasteia klagt[51]). Eine neue Synode ermöglicht ihm, nach Nyssa zurückzukehren; Bischof von Sebasteia wird schließlich Gregors jüngster Bruder Petros[52]).

46) C. Eunomium I 128: I 65, 25 Jaeger²; I 131: I 66, 22f.

47) Ep. 19, 12. 13: VIII/2 66, 3–13 Pasquali². Hier läßt sich Gregors Erfolg einmal nachweisen: in den Teilnehmerlisten der Konstantinopler Synode von 381 erscheint als einziger Vertreter der Provinz *Pontus Amasias* Pansophios von Ibora, vgl. F. Schulthess, Die syrischen Kanones der Synoden von Nicaea bis Chalcedon, in: *Abh. d. k. Ges. d. Wiss. Göttingen*, philolog.-hist. Kl., N. F., Bd. X/2 (1908) 119, 17 (140). — C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima II/3, Oxford 1939, S. 462f. (140).

48) Ep. 19, 14: VIII/2 66, 13–21 Pasquali².

49) Vgl. Diekamp, a. a. O., S. 389f.

50) Ep. 19, 15–20: VIII/2 66, 22–68, 14 Pasquali².

51) Ep. 22, vgl. Diekamp, a. a. O., S. 400f.; ep. 18, vgl. Pasquali, in: *Studi ital. di fil. class.*, N. S. 3 (1924) 75–87; ep. 5, vgl. oben Anm. 18. Eine Anspielung ep. 13, 2: VIII/2 44, 26–29 Pasquali², vgl. Pasquali, a. a. O., S. 113.

52) Er hat Gregor nicht unmittelbar abgelöst, vgl. F. Diekamp, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse, in: *Byz. Ztschr.* 18 (1909) 11, Anm. 2. — Vita Macrinae, VIII/1 394, 2–4. 14–17 Woods Callahan werden in dem letzten Gespräch mit Makrina Gregors Kämpfe und Mühen infolge der Verwirrung der Kirchen und seine Tätigkeit zu ihrer Unterstützung und διόρθωσις erwähnt. Ob man daraus auf eine solche Tätigkeit schon im Jahre 379 schließen darf, bleibt höchst zweifelhaft; es wird sich um die Vorwegnahme der späteren Ereignisse handeln.

Gregors Vorgehen bei den Bischofseinsetzungen muß zweifellos in Parallele zu ähnlichen Aktionen des Meletios und Eusebios von Samosata gesehen werden: nach der Rückkehr aus dem Exil besetzen sie eine ganze Reihe von Bischofssitzen in der Diözese Oriens mit zuverlässigen Parteigängern[53]). Die nikänische Restauration wird also planmäßig in großem Rahmen durchgeführt, Gregor von Nyssa beteiligt sich daran im Bereiche der Diözese Pontus. Diekamp hält ein solches Vorgehen ohne besondere Legitimierung für unmöglich und vermutet die Übertragung „obermetropolitaner" Vollmachten an Gregor durch die Antiochener Synode[54]). Die Annahme einer solchen Ermächtigung ist aber in dieser Form historisch unmöglich. Denn es ist in Kleinasien nicht zur Ausbildung eines über die Provinzen hinausreichenden Metropolitentums gekommen[55]). Ein weites kirchenpolitisches Ausgreifen über mehrere Provinzen wie das des Basileios hing wesentlich von seinem kirchenpolitischen Geschick ab, nicht von seiner Stellung als Metropolit von Kaisareia[56]). Voraussetzung für die von Gregor vorgenommenen Bischofseinsetzungen brauchte also nur zu sein, daß er als einer der führenden nikänischen Bischöfe anerkannt war. Aber gerade die Tatsache, daß er bereits 380 eine solche Position erreicht hatte, ist das Erstaunliche.

Im Mai 381 versammelt sich in Konstantinopel die von Theodosios zur endgültigen Ordnung der kirchlichen Verhältnisse des Orients berufene Reichssynode[57]). Die auf Veranlassung des Kaisers mit der Partei der Pneumatomachen geführten Einigungsverhandlungen scheitern[58]). Doch dann kommt es, zum Teil in leidenschaftlichen Auseinandersetzungen mit den wenigen erschienenen Vertretern Ägyptens und des Westens, zu einer Regelung

[53]) Theodoret, Kirchengeschichte V 4, 2–7.

[54]) *Theol. Quartalschrift* 90 (1908) 395f.

[55]) Vgl. E. Hermann, Chalkedon und die Ausgestaltung des konstantinopolitanischen Primats, in: A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon II, 1953, S. 472f. Aufschlußreich für die fließende kirchenrechtliche Lage in Kleinasien ist der Streit zwischen den Bischöfen Eunomios von Nikomedien und Anastasios von Nikaia um die Stellung des Metropoliten von Bithynien auf dem Konzil von Chalkedon, vgl. die Actio XIV, ACO II, I 3, 415–421.

[56]) Vgl. Ed. Schwartz, Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel, in: *Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss.*, Phil.-hist. Abt., N. F. Heft 13, 1937, S. 87f.

[57]) Vgl. Sokrates V 8; Sozomenos VII 7–9; Theodoret V 7, 2–8, 9. Dazu W. Enßlin, a. a. O., S. 28–37. Vgl. jetzt die erst nach Abschluß des vorliegenden Aufsatzes erschienene Monographie von A. M. Ritter, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des II. Ökumenischen Konzils, 1965 (*Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* 15).

[58]) Sokrates V 8, 1–10; Sozomenos VII 7, 1–5. Über Geschichte und Theologie der Pneumatomachen vgl. P. Meinhold, Art. Pneumatomachoi, RE XXI/1, Sp. 1066–1101.

der entscheidenden Fragen, der Besetzung der Thronoi von Antiochien (Meletios starb während des Konzils) und Konstantinopel, und zur Aufstellung eines Glaubensbekenntnisses[59]) und einer ausführlichen theologischen Lehrschrift über die aktuellen Fragen der Trinitätslehre und Christologie. Daß Gregor von Nyssa auf diesem Konzil eine hervorragende Rolle gespielt hat, ist ausreichend bezeugt. Zwei Reden, die er in Konstantinopel hielt[60]), sind erhalten, ein historisch verhältnismäßig unergiebiger Panegyrikos auf Meletios und eine zweite Rede, die in den bisherigen Ausgaben einem Teil der handschriftlichen Überlieferung folgend den gewiß nicht ursprünglichen Titel Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν führt[61]). Sie verdient besondere Aufmerksamkeit, weil Gregor in ihr auf die Vorgänge auf der Synode näher eingeht. Er stellt Erwägungen über die durch den Bruch mit den Pneumatomachen gegebene Situation an, fragt, warum die kirchliche Einheit nicht erreicht werden konnte[62]), und kontrastiert die Spaltung mit der sich trotzdem in der Synode manifestierenden Einheit[63]). Die interessanteste Stelle der Rede ist der Hinweis auf das bevorstehende Eintreffen der ägyptischen Delegation. Gregor sieht darin in besonderem Maße die Einheit der Kirche zum Ausdruck kommen[64]). Das kann eine rein rhetorische Wendung sein; sollte dies aber seinen tatsächlichen Erwartungen vom Erscheinen der Ägypter entsprochen haben,

[59]) J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds, ²London 1960, S. 296–331 dürfte endgültig nachgewiesen haben, daß das sogenannte Nicaeno-Constantinopolitanum tatsächlich von der Synode von 381 stammt. Vgl. auch Ritter, a. a. O., S. 132–208.

[60]) Zur Datierung vgl. J. Daniélou, La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse, in: *Revue de science religieuse* 29 (1955) 357–359.

[61]) Der Titel gibt keinen Sinn, Gregor ist nicht erst in Konstantinopel zum Bischof geweiht worden. E. Gebhardt, Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa „In suam ordinationem", in: *Hermes* 89 (1961) 503–507, versucht aus dem vom Codex Taurinensis B. I. 4 (saec. XI) gebotenen Titel Πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος und der von den übrigen Handschriften vertretenen oben angeführten Form als seine ursprüngliche Gestalt Εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν πρὸς Εὐάγριον περὶ θεότητος herzustellen (a. a. O. 506). Aus dieser Rekonstruktion will Gebhardt Situation und Absicht der Rede erschließen: χειροτονία soll vom ursprünglichen Wortsinn „Stimmabgabe" ausgehend als „Meinungsäußerung" verstanden werden, als Diskussionsbeitrag Gregors zur Frage weiterer Verständigungsangebote an die Pneumatomachen, offenbar in Erwiderung auf die Stellungnahme eines, auf dem Konzil freilich nicht nachweisbaren, Euagrios (a. a. O. 505f.). Diese weitgehenden historischen Vermutungen sind jedoch unbeweisbar, da weder der Text der Rede selbst noch die sonstigen Quellen über das Konzil irgendeine Bestätigung für sie liefern. Das Vorhandensein zweier völlig verschiedener Titelformen in den Handschriften wird eher als Zeugnis dafür zu werten sein, daß schon in einem frühen Stadium der Überlieferung Ungewißheit über seine ursprüngliche Gestalt bestand.

[62]) Vgl. PG 46, 545 D–548 A. 548 C–549 A.

[63]) Vgl. PG 46, 548 AB. 549 B–552 A. 553 AB.

[64]) PG 46, 553 A.

so würde hier sichtbar, wie gering sein Verständnis für die kirchenpolitische Realität war. Gerade die Vertreter Ägyptens und des Abendlandes waren es, die die heftigsten Auseinandersetzungen auf der Synode auslösten, denen Gregor von Nazianz zum Opfer fiel, und die durch ihr Verhalten den Gegensatz zwischen östlicher und westlicher Kirche mit aller Schärfe hervorbrechen ließen[65]).

Auch die Teilnehmerliste der Synode läßt Gregors hervorgehobene Stellung sichtbar werden. Es ist gewiß kein Zufall, wenn er unter den Vertretern Kappadokiens die zweite Stelle unmittelbar hinter dem Metropoliten von Kaisareia einnimmt[66]).

Die Synode erteilt Gregor einen außergewöhnlichen Auftrag, sie sendet ihn in einer offiziellen Mission nach Arabien, wahrscheinlich um den Streit zwischen den rivalisierenden Kandidaten für den Bischofssitz von Bostra, Badagios und Agapios, zu schlichten[67]). Gleichzeitig soll er in Jerusalem in kirchlichen Streitigkeiten vermitteln[68]). Tillemont läßt die Reise schon 380 im Auftrag der Antiochener Synode von 379 erfolgt sein und begründet seine Datierung mit dem Verweis auf Kanon 2 von Konstantinopel[69]), der die Einmischung von Bischöfen in Angelegenheiten fremder Reichsdiözesen verbietet. Die Synode könne nicht das von ihr selbst aufgestellte Prinzip durchbrochen haben[70]). Aber die vom Kaiser berufene Reichssynode war

---

[65]) Vgl. Gregor von Nazianz, Carmen de vita sua 1798ff.

[66]) Schulthess 116, 3 (60); Turner II, 446f. (60). Über den offiziellen Charakter der Bischofsliste vgl. Ed. Schwartz, Über die Bischofslisten der Synoden von Chalkedon, Nicaea und Konstantinopel, in: *Abh. d. Bayer. Ak. d. Wiss.*, Phil.-hist. Abt., N. F. Heft 13, 1937, S. 83–88.

[67]) Vgl. E. Honigmann, Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagme des XIV titres“, in: Trois mémoires posthumes d'histoire et de Géographie de l'orient chrétien, *Subsidia hagiographica* 35, 1961, passim, bes. S. 9f.

[68]) Ἐμοὶ διὰ τὴν ἀνάγκην ταύτην, ἐν ᾗ ζῆν ἐτάχθην παρὰ τοῦ οἰκονομοῦντος ἡμῶν τὴν ζωήν, ἐγένετο ⟨πρόσταγμα⟩ τῆς ἁγίας συνόδου, διορθώσεως ἕνεκεν τῆς κατὰ τὴν Ἀραβίαν ἐκκλησίας μέχρι τῶν τόπων γενέσθαι· καὶ ἐπειδὴ ὅμορός ἐστιν ἡ Ἀραβία τοῖς κατὰ Ἱεροσόλυμα τόποις, ὑπεσχόμην ὡς καὶ συσκεψόμενος τοῖς προεστῶσι τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις ἁγίων ἐκκλησιῶν διὰ τὸ εἶναι αὐτῶν ἐν ταραχῇ τὰ πράγματα καὶ χρῄζειν τοῦ μεσιτεύοντος, ep. 2, 12: VIII/2 17, 2–10 Pasquali². Vgl. auch ep. 28, 4: VIII/2 86, 17f.

[69]) Mansi III, 560 A–C.

[70]) L. S. Le Nain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles IX, Paris 1714², S. 734–37. Ihm folgt Honigmann, a. a. O., S. 10. – J. Lebourlier, A propos de l'état du Christ dans la mort, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 46 (1962) 629–49 u. 47 (1963) 161–180, geht der Entwicklung der theologischen Thematik in Gregors antiapollinaristischen Schriften nach und kommt von da aus zu einer teilweise neuen Chronologie. Er will die Reise nach der Konstantinopler Synode 382 ansetzen, was aber nicht überzeugt. Vgl. den zweiten Teil seiner Untersuchung S. 180.

zweifellos imstande, einen solchen besonderen Auftrag zu erteilen. Die Reise läßt sich nach der aus Gregors eigenen Angaben gewonnenen Chronologie im Jahre 380 gar nicht unterbringen: Von der Antiochener Synode Ende 379 kehrt er direkt nach Kappadokien zurück[71]); daran schließen sich die in Brief 19 berichteten Ereignisse[72]). Von Armenien aber begibt er sich unmittelbar nach Nyssa, wo er mit der Arbeit an seinem ersten Buch gegen Eunomios beschäftigt ist[73]). Zwei weitere Erwägungen sprechen für das Jahr 381: Gregor betont ausdrücklich, der Kaiser habe ihm die Benützung des *cursus publicus* ermöglicht[74]), eine Vergünstigung, die im vierten Jahrhundert den Bischöfen zum Besuch von Synoden gewährt zu werden pflegte[75]). Es ist aber schwer vorstellbar, daß Theodosios im Jahre 380, als er noch voll vom Gotenkrieg in Anspruch genommen war und sein Hauptquartier in Thessalonike hatte, angesichts der noch ziemlich ungeklärten kirchlichen Lage im Orient irgendein Interesse daran besaß, der Antiochener Synode bei einer Intervention in Arabien staatliche Unterstützung zu leisten. Auch wäre es umständlich genug gewesen, die Fahrterlaubnis von Antiochien aus durch die Vermittlung hoher Beamter zu erwirken. Wenn Gregor hingegen 381 als offizieller Beauftragter der Reichssynode nach Arabien reiste, so war es selbstverständlich, daß ihm die Post zur Verfügung stand. Ferner hat nach dem Zeugnis der Bischofslisten das Konzil von 381 keine Entscheidung in der Frage der Besetzung des Bistums Bostra gefällt; beide in Konstantinopel anwesenden Kandidaten werden als Bischöfe von Bostra aufgeführt[76]). Eine solche offizielle Anerkennung eines rechtlich unhaltbaren Zustandes erscheint aber merkwürdig, wenn man bedenkt, daß es gerade die Aufgabe dieser Synode war, in den kirchlichen Verhältnissen des gesamten Ostreichs Ordnung zu schaffen. Umso näher liegt dann die Annahme, daß die Synode von einer Entscheidung abgesehen hat, um durch Gregor als ihren Beauftragten an Ort und Stelle für eine Regelung sorgen zu lassen.

---

[71]) Vita Macrinae, VIII/1 386, 22–387, 3 Woods Callahan; ep. 19, 10: VIII/2 65, 10ff. Pasquali².

[72]) Ep. 19, 10–20: VIII/2 65, 21–68, 14 Pasquali².

[73]) Ep. 29, 1: VIII/2 87, 3ff. Pasquali².

[74]) Ep. 2, 13: VIII/2 17, 10–13 Pasquali².

[75]) Belege bei O. Seeck, Art. Cursus publicus, RE IV, Sp. 1861.

[76]) In der ursprünglichen Bischofsliste standen bei Bostra beide Namen, so die *Prisca*, Turner II, 442 (35). Wenn die griechischen Handschriften πρεσβύτεροι hinzusetzen (Turner, 443) und die syrische Übersetzung nur Agapios nennt (Schulthess, S. 5, 2), so sind das erleichternde Varianten, die den durch die Anführung zweier Bischöfe von Bostra gebotenen Anstoß beheben sollen. Die *interpretationis Dionysianae alterius recensio ampliata* faßt Bostra als Provinznamen auf (Turner 443). Entweder ist das der Versuch einer tiefergreifenden Korrektur oder einfach ein Mißverständnis.

Besonders erfolgreich ist Gregors Mission nicht ausgegangen. Die Kontroverse zwischen Badagios und Agapios ist noch Gegenstand der Konstantinopler Synode von 394, konnte also von Gregor nicht beigelegt werden. In Jerusalem aber scheint er in den schon einige Zeit andauernden Streit der Mönche auf dem Ölberg über die Inkarnationslehre verwickelt worden zu sein[77]), wobei er nicht nur als Friedensstifter erfolglos bleibt, sondern selbst geradezu als Apollinarist verdächtigt wird. Sein dritter Brief dient der Abwehr dieser Angriffe.

Die wichtigste Bezeugung der kirchenpolitischen Bedeutung Gregors kommt jedoch von Theodosios selbst. In dem Dekret vom 30. Juli 381[78]), das die kaiserliche Bestätigung der Resultate der Synode darstellt, wird Gregor zu einem der „Normalbischöfe" erklärt, mit denen in Gemeinschaft zu stehen für jeden Bischof, der als orthodox anerkannt sein will, verbindlich ist. Gregor wird also neben den Metropoliten Helladios von Kaisareia und Otreios von Melitene als eine Art Regierungskommissar für das Kirchenwesen der Diözese Pontus eingesetzt. Eine Anspielung Gregors auf diese besondere Funktion scheint sein erster Brief zu enthalten. Allerdings steht dieser Brief in sämtlichen alten Manuskripten als Werk des Gregor von Nazianz; nur eine Randnotiz im Marcianus Graecus 79 (saec. XII), die auf älterer Überlieferung beruhen dürfte, weist ihn Gregor von Nyssa zu[79]). Honigmann vermutet deshalb, der Brief sei bloß unter dem Namen Γρηγορίου im Umlauf gewesen, so daß nur durch innere Gründe entschieden werden könne, von welchem Gregor er stammt. Ohne wirklich durchschlagende Argumente nimmt er Gregor von Nazianz als Verfasser an[80]). Der Briefschreiber erklärt im Hinblick auf Helladios von Kaisareia: *ἴση παρὰ τῆς συνόδου καὶ μία γέγονεν ἀμφοτέροις ἡ προνομία, μᾶλλον δὲ ἡ φροντὶς τῆς τῶν κοινῶν διορθώσεως*[81]). Es fällt schwer, die Stelle mit Honigmann auf die Erhebung Gregors von Nazianz zum Bischof von Konstantinopel durch die Synode von 381 zu beziehen, die Gregor den gleichen Rang mit Helladios verliehen habe[82]). Denn der Text spricht von der beiden übertragenen gleichen Funktion, Helladios ist aber nicht erst durch diese Synode zum Metropoliten von Kaisareia gemacht worden. Es liegt also viel

77) Vgl. Basileios, ep. 258, 3. 259; dazu H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule I, 1904, S. 16f. 36.
78) Cod. Theod. XVI 1, 3. Vgl. Enßlin, a. a. O., S. 36f.
79) Vgl. G. Pasquali, Gregorii Nysseni Opera VIII/2, Leiden 1959², S. X–XXX.
80) A. a. O., S. 31–35. Zustimmend P. Devos, S. Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce, in: *Analecta Bollandiana* 79 (1961) 91–101. Vgl. aber die kritischen Gegenbemerkungen von J. Daniélou, in: *Recherches de science religieuse* 51 (1963) 153f.
81) Ep. 1, 31: VIII/2 11, 24–12, 1 Pasquali².
82) A. a. O., S. 33f.

näher, Gregor von Nyssa als den Schreiber anzunehmen und die Stelle auf die Erhebung zum Normalbischof zu beziehen. Honigmann wendet freilich ein, daß der Brief von der Synode rede, während die Normalbischöfe durch den Erlaß des Theodosios bestimmt worden seien. Dieser Einwand ist jedoch nicht unüberwindlich; die Synode könnte die im Dekret genannten Bischöfe wenigstens vorgeschlagen haben, und wir besäßen einen weiteren Beweis dafür, daß Theodosios dem Konzil zumindest mehr formale Freiheit ließ, als Eduard Schwartz annehmen wollte[83]). Wie weit freilich der Kaiser indirekten Druck auf die Synodalen ausübte und sie so in der Hand hatte, ist eine Frage für sich. Jedenfalls wäre die Ernennung zum Normalbischof, die Erich Caspar als „eine kaiserliche Verwaltungsmaßnahme für die Bedürfnisse des Augenblicks" kennzeichnet[84]), bedeutsam genug gewesen, um Gregor zur Begründung des Anspruchs, seinem Metropoliten gleichrangig zu sein, zu dienen.

Ein sicheres Zeugnis dafür, daß Gregor noch längere Zeit nach 381 über Kappadokien hinaus außergewöhnliche kirchliche Autorität besaß, stellt sein Brief 17 „An die Presbyter von Nikomedien" dar. Gregor entschuldigt sich, daß er seine Besuchspflicht vernachlässigt habe, sowohl in der Vergangenheit wie gegenwärtig nach dem Tode des „seligen Patrikios". Die vielen Verpflichtungen in „den Kirchen bei uns" und die Hinfälligkeit seines Leibes waren die Verhinderungsgründe[85]). Die Beziehungen Gregors zur Kirche von Nikomedien gehen auf den „seligen Bischof Euphrasios" zurück[86]). Gregor hofft, wenigstens jetzt so bald als möglich nach Nikomedien kommen und bei der Beseitigung der dort entstandenen Unstimmigkeiten mithelfen zu können[87]). Die entscheidende Aufgabe ist die Wahl eines geeigneten Bischofs[88]), für die Gregor im übrigen Teil des Briefes ausführliche Ratschläge gibt[89]). Der Bischof Euphrasios, dessen Tod schon längere Zeit zurückzuliegen scheint, ist auf der Synode von 381 nachweisbar[90]); inzwischen ist auch sein Nachfolger Patrikios gestorben, und die neue Bischofswahl steht bevor[91]). Der Brief wird also mindestens in die Mitte der Achtzigerjahre zu setzen sein, kann aber auch wesentlich später sein.

83) Ed. Schwartz, Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon, in: *Ztschr. f. d. ntl. Wiss.* 25 (1926) 44f.
84) E. Caspar, Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft I, 1930, S. 235.
85) Ep. 17, 2: VIII/2 51, 12–18 Pasquali².
86) Ep. 17, 2: VIII/2 51, 21–24 Pasquali².
87) Ep. 17, 3: VIII/2 52, 1–7 Pasquali².
88) Ep. 17, 5: VIII/2 52, 23–25 Pasquali²; 17, 6: 52, 29–53, 4.
89) Ep. 17, 6–11: VIII/2 53, 4–61, 20 Pasquali².
90) Turner II, 460f. (135). – Schulthess 119, 11 (135).
91) Vgl. M. Le Quien, Oriens Christianus I, Paris 1740, 587 D–588 A.

Seit die Synode von 381 Konstantinopel zum ersten Bischofssitz des Orients erklärt hat[92]), dehnt es während der nächsten siebzig Jahre seinen kirchlichen Machtbereich immer weiter aus. Der zweite Kanon von Konstantinopel, der die Bischöfe in ihrer kirchlichen Wirksamkeit auf das Gebiet ihrer Reichsdiözese beschränkt[93]), und das Dekret des Theodosios, das durch Einsetzung von Normalbischöfen für die einzelnen Diözesen dem gleichen Grundsatz folgt, stellten dieser Expansion kein nennenswertes Hindernis entgegen. Die Mitwirkung Gregors von Nyssa bei der Wahl des Bischofs von Nikomedien steht kurz vor dem Übermächtigwerden des Einflusses von Konstantinopel auch in Bithynien. Bereits Johannes Chrysostomos kann einen von Kaisareia aus geweihten Bischof von Nikomedien absetzen[94]). Diese Entwicklung findet ihren Abschluß in der Anerkennung der Weihegewalt des Bischofs von Konstantinopel über die Metropoliten der Diözesen Thrakien, Asien und Pontus durch die Reichsbehörden in der siebzehnten Sitzung von Chalkedon[95]). So bildet Gregors Brief nach Nikomedien eines der letzten Zeugnisse für die kirchliche Selbständigkeit der pontischen Provinzen.

Gregors Teilnahme an der zweiten Konstantinopler Synode von 382 ist wahrscheinlich. Theodoret berichtet, daß sich die meisten der im Vorjahr versammelten Bischöfe wieder eingefunden hätten[96]); ein direkter Beleg fehlt freilich. Dagegen steht seine Anwesenheit auf dem Konstantinopler Konzil von 383 fest[97]). Schon Tillemont hat erkannt, daß die Rede *De deitate Filii et Spiritus Sancti* damals gehalten worden sein muß[98]). Übrigens läßt die Stelle: εἰ δὲ μέλλοι καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος βασιλεῦσί τε καὶ ἰδιώταις, καθώς φησιν ὁ Σολομών, εἰς ὑγίειαν ἐπιτήδειος γίνεσθαι, εὐχῇ τὴν χάριν ἐπισπασώμεθα ἐγώ τε καὶ ὑμεῖς παραπλησίως[99]) mit ihrer Betonung des βασιλεῦσι die persönliche Gegenwart des Kaisers als möglich erscheinen.

Vom Jahre 385 an reißen die Zeugnisse über eine öffentliche Wirksamkeit Gregors ab. Es läßt sich kaum entscheiden, ob dieses Schweigen der Quellen zufällig ist, ob sein Einfluß aus uns nicht näher bekannten Gründen zurückging, oder ob, nach Daniélous Vermutung, sich Gregor jetzt bewußt von der

[92]) Kanon 3: Mansi III, 560 C—D.

[93]) Mansi III, 560 A—C. Dazu vgl. K. Müller, Kanon 2 und 6 von Konstantinopel 381 und 382, in: Festgabe für Adolf Jülicher zum 70. Geburtstag, 1927, S. 190—202.

[94]) Sozomenos VIII 6, 2—8.

[95]) ACO II, I 3: S. 86—99.

[96]) Kirchengeschichte V 8, 10.

[97]) Über das Konzil vgl. Sokrates V 10; Sozomenos VII 12.

[98]) Mémoires IX, 586.

[99]) PG 46, 556 B; vgl. Proverbia 6, 8b LXX.

Kirchenpolitik zum Ausbau des basilianischen Mönchtums gewendet hat[100]). Die zeitlich späteste Nachricht jedenfalls, die wir über Gregor besitzen, wirft noch einmal helles Licht auf das hohe kirchliche Ansehen, das er besaß: in der Teilnehmerliste des Konstantinopler Konzils von 394[101]) erscheint Gregor von Nyssa an sechster Stelle unter den Metropoliten, vor Amphilochios von Ikonion[102]). Diese Einreihung soll zweifellos seine Bedeutung zum Ausdruck bringen[103]).

Eine Frage ist hier noch gesondert zu stellen: Stand Gregor in einem näheren Verhältnis zu Theodosios? Die Aufnahme in das Dekret vom 30. Juli 381 setzt gewiß das besondere Vertrauen des Kaisers voraus. Nach der Darstellung des Sozomenos nahm Theodosios die Ernennung auf Grund persönlicher Bekanntschaft vor, nachdem er sich von den Qualitäten der betreffenden Bischöfe überzeugt hatte[104]). Auch für die Mission nach Arabien und Jerusalem wird ausdrückliche kaiserliche Zustimmung anzunehmen sein. Gregor wirkt also an der Durchführung des kirchenpolitischen Programmes des Theodosios mit. Eine weitere Beziehung bildet, daß Gregor zwei Reden auf die 385 gestorbene kleine Prinzessin Pulcheria und die ihr im gleichen Jahre gefolgte Kaiserin Flaccilla hält[105]). Die Frage freilich, ob dieser Auftrag auf ein besonders nahes Verhältnis zum Hof zurückgeht, oder ob einfach Nektarios, der Bischof von Konstantinopel, den geschulten Rhetor Gregor herangezogen hat, muß offenbleiben. Ein außergewöhnlich nahes Verhältnis Gregors zu Theodosios oder gar entscheidender politischer Einfluß auf den Kaiser läßt sich aus den wenigen Zeugnissen nicht erweisen.

In Umrissen wenigstens geben uns die Quellen ein Bild von der kirchenpolitischen Aktivität Gregors. Nach einzelnen mißglückten Aktionen am Anfang seines Episkopats und nach seiner Vertreibung aus Nyssa wird Gregor unter gewandelten politischen Verhältnissen zu einer der leitenden Persönlichkeiten der nikänischen Partei. Seine bedeutenden Fähigkeiten als Theologe und sein offenkundiges Interesse an der Kirchenpolitik führen ihn an diese Stelle, verbunden mit der Gunst der Umstände, denn die Nikäner müssen

[100]) J. Daniélou, Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie, in: *Revue des études Augustiniennes* 2 (1956) 75f. 78. — Ders., Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme, in: Théologie de la vie monastique, Paris 1961, S. 135ff.

[101]) Vgl. Honigmann, Le concile de Constantinople de 394 et les auteurs du „Syntagme des XIV titres", in: Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'orient chrétien, *Subsidia hagiographica* 35, Brüssel 1961, S. 1—48.

[102]) Vgl. die Liste bei Honigmann, a. a. O., S. 12f.

[103]) So schon Tillemont IX, 591.

[104]) Sozomenos VII 9, 7.

[105]) Vgl. J. Daniélou, La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse, in: *Revue de science religieuse* 29 (1955) 364f.

alle Kräfte mobilisieren, um sich endgültig durchzusetzen, und Theodosios braucht zuverlässige kirchliche Vertrauensleute zur Verwirklichung seiner Stabilisierungspolitik. Gregor nimmt an führender Stelle an der nikänischen Restauration Anteil. Besondere kirchenpolitische Erfolge sind ihm freilich nicht beschieden. In Sebasteia, in Bostra und Jerusalem leidet er Schiffbruch bei der Erfüllung seiner Aufgaben und spielt keine sehr eindrucksvolle Rolle. Die Gabe überlegenen politischen Handelns aus weitblickender Beherrschung der Lage war ihm versagt; im ost-westlichen Kräftespiel der großen Koalitionen Antiochien-Konstantinopel und Alexandrien-Rom ist er kaum mehr als Statist. Theodosios schätzte ihn gewiß, aber politischer Einfluß Gregors auf den Kaiser, der dem des Ambrosius auch nur entfernt vergleichbar wäre, ist nicht nachzuweisen. Daniélous Thesen gehen in dieser Richtung wohl zu weit. Aber gerade daß Gregor kein großer Hierarch ist, daß er über die Zwangslagen, in die ihn seine kirchenpolitischen Aufgaben bringen, klagt und sich nach einem ruhigen Leben sehnt[106]), macht uns seine Persönlichkeit menschlich anziehend.

II.

Hat Gregor von Nyssa literarisch in die Kirchenpolitik eingegriffen? Nach dem Zeugnis des Hieronymus[107]) hat er 381 seine ersten beiden Bücher gegen Eunomios[108]) nach Konstantinopel mitgebracht. Offenbar maß er ihnen Bedeutung für die auf dem Konzil zu erwartenden Diskussionen bei. Darüber hinaus läßt sich für drei Schriften eine direkte kirchenpolitische Abzweckung nachweisen.

Auf dem Konstantinopler Konzil von 383 läßt Theodosius alle kirchlichen Gruppen, auch die häretischen, schriftliche Glaubensbekenntnisse einreichen. Der Kaiser entscheidet persönlich für die Annahme der von Nikänern und Novatianern vorgelegten Bekenntnisse und verwirft die übrigen[109]). Gegen die Häretiker werden neue gesetzliche Maßnahmen ergriffen. In dieser Situation richtet Gregor von Nyssa gegen das von Eunomios eingereichte Bekenntnis eine Widerlegung[110]). Er gibt als Veranlassung der Schrift an, daß die Eunomianer das Bekenntnis verbreiten und daß die ἁπλούστεροι vor

106) Vgl. Gregor von Nazianz, ep. 81.
107) De vir. ill. 128.
108) Zur Entstehung und ursprünglichen Ordnung der in der Überlieferung durcheinandergeratenen Bücher Contra Eunomium vgl. F. Diekamp, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse, in: *Byz. Ztschr.* 18 (1909) 1–13 u. W. Jaeger, Gregorii Nysseni Opera II, Leiden 1960², S. VI–XIII.
109) Sokrates V 10, 22–26; Sozomenos VII 12, 8–9. Vgl. Enßlin, a. a. O., S. 44–48.
110) Vgl. Diekamp, in: *Byz. Ztschr.* 18 (1909) 12f.

dem „häretischen Verderben" geschützt werden müssen[111]). Gregors theologische Polemik geht also den kaiserlichen Ketzergesetzen parallel.

Noch deutlicher wird es beim Antirrhetikos gegen Apollinaris, wie Regierungsmaßnahmen gegen die Häretiker und ihre theologische Bekämpfung ineinandergreifen. Daniélou[112]) vermutet auf Grund der Erwähnung ausgedehnter Reisen Gregors[113]) und von Berührungen mit Brief 3 als Anlaß des Werks die in Jerusalem gegen Gregors Inkarnationslehre gerichteten Angriffe, von denen der eben genannte Brief berichtet, und nimmt die Entstehung zu Anfang des Jahres 382 an. Aber mehr als den sicheren terminus a quo können diese Argumente wohl kaum beweisen. Lietzmann hält es andererseits für wenig wahrscheinlich, daß Gregor die ausführliche Widerlegung des Apollinarismus vor dem Brief *Ad Theophilum adversus Apolinaristas* geschrieben haben sollte, der nach 385, dem Jahr der Weihe des Theophilos zum Bischof von Alexandrien, entstanden ist[114]). Das ist freilich auch nicht überzeugend, denn der Brief weist den ganz bestimmten apollinaristischen Vorwurf zurück, daß die katholische Kirche die Lehre von „zwei Söhnen" vertrete[115]), und erbittet den Beistand des Theophilos gegen diese Angriffe[116]). Eine Erwähnung des Antirrhetikos, sofern er schon existierte, war in diesem Zusammenhang nicht notwendig. Es spricht aber eine andere Erwägung für die spätere Datierung: Im Jahre 387[117]) ersucht Gregor von Nazianz in seinem Brief 202 Nektarios von Konstantinopel, beim Kaiser Schritte zu unternehmen, um ein Vorgehen gegen die Apollinaristen zu erreichen[118]). Auf Grund eines Büchleins, das ihm in die Hände gekommen ist[119]), gibt Gregor einen Abriß der apollinaristischen Lehre[120]). Der Brief hat Erfolg, er löst das wesentlich gegen die Apollinaristen gerichtete Edikt des Theodosios vom 10. März 388 aus[121]). Nun zeigen die Angaben Gregors von Nazianz über die apollinaristische Schrift mit Sicherheit, daß es sich um die ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως handelt, dasselbe Werk, gegen das sich Gregors von Nyssa Antirrhetikos wendet[122]). Wenn aber das Buch des Apollinaris Gregor von Nazianz 387

111) Refut. Confess. Eunom. 19: II 320, 5–9 Jaeger².
112) *Gnomon* 31 (1959) 614.
113) Adv. Apolinarium, III/1 135, 26–29 Müller.
114) H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule I, 1904, S. 83f.
115) Ad Theophilum, III/1 120, 16–121, 2 Müller.
116) Ad Theophilum, III/1 121, 2–10; 128, 16–20 Müller.
117) Vgl. Lietzmann, Apollinaris I, 75.
118) PG 37, 333 B–C.
119) ... ὅτι μοι πυκτίον ἦλθεν ἐν χερσὶ τοῦ Ἀπολλιναρίου, PG 37, 332 B.
120) PG 37, 332 B–333 A. Der Text auch bei Lietzmann, Apollinaris I, 263f.
121) Cod. Theod. XVI 5, 14. Vgl. Lietzmann, a. a. O., S. 35f.
122) Nachweis der Parallelen bei Lietzmann, a. a. O., S. 263f.

eben erst bekannt geworden ist und ihn durch seinen Inhalt in solche Aufregung versetzt, so ist es kaum vorstellbar, daß sein Freund Gregor von Nyssa schon im Jahre 382 eine ausführliche Widerlegung gegen das Werk gerichtet hat; viel eher werden die beiden Gregore es zur gleichen Zeit gelesen haben. Die Gleichzeitigkeit der antiapollinaristischen Initiative der beiden Bischöfe läßt aber auch eine gegenseitige Verständigung über ihr Vorgehen als sehr wahrscheinlich erscheinen. Damit erhalten wir das Bild einer planmäßigen Aktion gegen die Apollinaristen: Gregor von Nazianz mobilisiert die staatlichen Machtmittel, Gregor von Nyssa führt die theologische Auseinandersetzung. In der Verbindung theologischer Polemik mit dem Einsatz der Staatsgewalt nützen die beiden Gregore zielbewußt die von dem durch Theodosios geschaffenen Staatskirchentum gebotenen Möglichkeiten zur Unterdrückung der Häresie aus.

Für Gregors Schrift *De Spiritu Sancto*[123]) hat Daniélou den terminus a quo festgestellt[124]), nämlich die Entstehung des zweiten Buches gegen Eunomios in den ersten Monaten des Jahres 381. Die Herübernahme zweier benachbarter Stellen[125]) aus einer ausführlichen Erörterung der Unerkennbarkeit des Wesens Gottes in stark verkürztem Gedankengang macht die Abhängigkeit des Werkes *De Spiritu Sancto* evident. Werner Jaeger[126]), wie übrigens schon vor ihm Angelo Mai[127]), bringt *De Spiritu Sancto* mit dem Konstantinopeler Konzil von 381 in Verbindung, ohne dies freilich im einzelnen zu belegen. Immerhin läßt sich aus dem Inhalt der Schrift für Jaegers und Mais Ansatz ein Argument gewinnen. Es steht in Gregors theologischem Werk ganz vereinzelt da, daß in *De Spiritu Sancto* das Problem der dem Heiligen Geist geschuldeten Anbetung einen so breiten Raum einnimmt[128]). Offensichtlich ist es in der Auseinandersetzung mit den pneumatomachischen Gegnern von ungewöhnlicher Bedeutung. Nun scheint gerade in der Zeit des

[123]) Der überlieferte Zusatz zum Titel κατὰ Μακεδονιανῶν τῶν Πνευματομάχων ist sekundär; vgl. P. Meinhold, RE XXI/1, Sp. 1091f. (nur ist hier der irrige Hinweis auf Hieronymus, De vir. ill. 117 zu streichen).

[124]) *Gnomon* 31 (1959) 614.

[125]) C. Eunomium II 95: I 254, 23–25 Jaeger² = De Spiritu Sancto, III/1 114, 31 – 115, 4 Müller; C. Eunomium II 90: I 253, 18–20 = *De Spiritu Sancto*, III/1 115, 12–14.

[126]) „Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa“, Humanistische Reden und Vorträge, ²1960, S. 278; Gregorii Nysseni Opera III/1, Leiden 1958, S. VI.

[127]) Nicetae Choniatae ex libro VI Thesauri orthodoxae fidei 25: PG 140, 29, Anm. 1: Hac fortasse occasione (Synode von Konstantinopel 381) S. Gregorius Nyssenus scripsit illos adversus Arium Macedoniumque tractatus, quos ego ex Vaticano codice edidi in Collectionis Vaticanae tomo VIII. — Die Ausgabe von De Spiritu Sancto findet sich in: Scriptorum Veterum nova collectio e Vaticanis Codicibus edita ab Angelo Maio VIII, Rom 1833, pars II, 10–25.

[128]) III/1 100, 26–101, 1; 109, 23–115, 21 Müller.

Konzils von 381 die Frage der Anbetung des Heiligen Geistes, die schon für Basileios entscheidend wichtig war, die Diskussionen beherrscht zu haben. Amphilochios von Ikonion bringt nach Konstantinopel eine Schrift mit, in der dieses Thema eine wesentliche Rolle gespielt haben muß[129]), und das Glaubenssymbol der Synode selbst legt besonderes Gewicht auf die dem Geist mit Vater und Sohn zukommende Anbetung und Verherrlichung[130]), was sich am besten aus der Aktualität der Frage erklären läßt[131]). *De Spiritu Sancto* würde also gut in die Zeit des Konzils von Konstantinopel passen. Gregor setzt sich zweifellos mit konkreten Argumentationen der Pneumatomachen auseinander[132]), ohne daß sich die Benutzung einer gegnerischen Schrift nachweisen ließe[133]), wie das in den Büchern gegen Eunomios und Apollinaris der Fall ist. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß die auf der Synode mit den Pneumatomachen geführten Gespräche die Grundlage bilden. Wenn man noch in Erwägung zieht, daß Gregor als die Absicht von *De Spiritu Sancto* angibt, der weiteren Ausdehnung der Häresie entgegentreten zu wollen[134]), und wenn man die analoge Situation im Antirrhetikos gegen das Bekenntnis des Eunomios bedenkt, wo Gregor die Ausbreitung der eunomianischen Lehre durch das Bekenntnis verhindern will[135]), dann könnte man als Anlaß der Schrift die von den Kirchenhistorikern berichtete Aussendung von Rundbriefen durch die pneumatomachische Partei nach dem Scheitern der Einigungsverhandlungen vermuten, die ihre Anhänger davon abhalten sollten, sich dem Nicänum anzuschließen[136]). Aber dies alles muß natürlich Hypothese bleiben.

Feststehen dürfte jedoch, daß *De Spiritu Sancto* nicht nach der Synode von 383 geschrieben ist. Das 381 in Konstantinopel tagende Konzil hatte die Pneumatomachen ausdrücklich verurteilt[137]); Theodosios hingegen nannte

[129]) Amphilochius, Iconii episcopus, nuper mihi librum legit De Spiritu Sancto, quod Deus, et quod adorandus, quodque omnipotens sit, Hieronymus, De vir. ill. 133.

[130]) Τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον.

[131]) Wenn die Aussagen des Symbols von der Diskussion mit den Pneumatomachen bestimmt sind, so wird damit Harnacks Kritik erledigt, der die Pneumatologie des Bekenntnisses für viel zu wenig entwickelt hält, um von der Synode von 381 zu stammen; vgl. seinen Art. Konstantinopolitanisches Symbol, *Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche*³ XI, 1902, 21f.

[132]) Vgl. III/1 89, 16–90, 18; 92, 32–34; 95, 8f.; 97, 21–24; 97, 30–98, 4; 99, 4–6; 100, 26f.; 109, 23–26; 110, 17–20; 113, 24–27; 115, 6–10 Müller.

[133]) Die Vermutung von Meinhold, RE XXI/1, Sp. 1092, unter Hinweis auf PG 45, 1313 D (= III/1 97, 30 Müller), Gregor habe „in Dialogform vorliegendes pneumatomachisches Material verwertet“, findet im Text keinen Anhalt.

[134]) III/1 89, 4–10 Müller.

[135]) Refut. Conf. Eunomii 19: II 320, 5–9 Jaeger².

[136]) Sokrates V 8, 10; Sozomenos VII 7, 5.

[137]) Vgl. Kanon 1: Mansi III, 560 A.

sie zunächst in keinem seiner Ketzergesetze. Er hatte 381 gehofft, die Pneumatomachen durch Verhandlungen gewinnen zu können und schien dies noch weiter für möglich zu halten. 383 sind die Pneumatomachen noch einmal auf der Synode vertreten[138]). Erst nach dem neuen Mißerfolg ergreift Theodosios auch gegen sie gesetzliche Maßnahmen[139]). Gerade die theodosianische Politik gegenüber den Pneumatomachen scheint sich in *De Spiritu Sancto* zu spiegeln: Einerseits betrachtet Gregor sie als Häretiker[140]), auf der anderen Seite hält er die Trennung noch nicht für endgültig. Nachdem Gregor, wie er ausdrücklich erklärt, die volle Gottheit des Heiligen Geistes für die bewiesen hat, die zugeben, daß er göttlich ist[141]), fährt er fort: εἰ δέ τις ἀθετοίη τὴν φωνὴν ταύτην καὶ τὴν διάνοιαν τὴν τῷ ὀνόματι τῆς θειότητος συνεμφαινομένην, λέγοι δὲ τὸ παρὰ τῶν πολλῶν ἐπὶ καθαιρέσεως τῆς τοῦ πνεύματος μεγαλωσύνης περιφερόμενον, ὅτι οὐχὶ τῶν ποιούντων, ἀλλὰ τῶν ποιηθέντων ἐστὶ καὶ οὐχὶ τῆς θείας, ἀλλὰ τῆς κτιστῆς φύσεως εἶναι προσήκει νομίζειν, τοῦτον τὸν λόγον ἀποκρινούμεθα· ὅτι τοὺς οὕτως ἔχοντας ἐν Χριστιανοῖς ἀριθμεῖν οὐκ ἐμάθομεν[142]). Gregor redet also die Pneumatomachen auf ihren Anspruch hin an, Christen zu sein, und weist ihn nicht von vornherein zurück. Es besteht noch eine gemeinsame Ebene der Diskussion, die eine Verständigung als möglich erscheinen läßt. So wirkt die Schrift *De Spiritu Sancto* geradezu wie ein kirchliches Manifest an die Pneumatomachen, das ihnen noch einmal die Position der Großkirche und die Bedingungen der Vereinigung vor Augen führt.

Man wird in diesen Schriften, die unmittelbar in die aktuellen kirchlichen Auseinandersetzungen eingreifen sollen und die den kirchenpolitischen Kurs des Kaisers widerspiegeln, geradezu eine Art offiziöser theologischer Publizistik erblicken dürfen. Seine hervorragenden Fähigkeiten als theologischer Polemiker, die er zuerst in der Debatte mit Eunomios bewiesen hatte, werden es gewesen sein, die Gregor trotz seiner nicht übermäßigen politischen Begabung in den Augen des Theodosios für die Erfüllung kirchenpolitischer Aufgaben qualifiziert haben.

III.

Hat sich Gregor von Nyssa grundsätzlich über den von Theodosios geschaffenen endgültigen Bund zwischen Kirche und Staat, die wichtigste kirchengeschichtliche Wandlung seiner Zeit, Rechenschaft gegeben? Anspielungen auf die Zeitgeschichte sind in Gregors literarischem Werk erstaunlich selten; aus ihm allein ließe sich niemals entnehmen, in welcher bewegten geschichtlichen Epoche es entstanden ist. Nun darf man vom Zeitgenossen gewiß nicht ein Verständnis seiner Gegenwart verlangen, wie es dem rückblickenden Historiker möglich ist. Der Fortgang der Geschichte läßt Wendepunkte und Triebkräfte sichtbar werden, die zunächst verhüllt und unbemerkbar bleiben mußten. Doch an einigen wenigen Stellen zeigt Gregor eine klare Sicht der geschichtlichen Lage, so daß man sein sonstiges Schweigen wohl als ein beredtes nehmen kann: die kirchenpolitische Entwicklung steht nicht im Vordergrund seines Interesses.

[138]) Sokrates V 10, 2. 24; Sozomenos VII 12, 1–2. 9.
[139]) Cod. Theod. XVI 5, 11 (25. VII. 383); 5, 12 (3. XII. 383); 5, 13 (21. I. 384). Vgl. Meinhold, a. a. O., Sp. 1086f.
[140]) Vgl. III/1 89, 6 Müller.
[141]) III/1 101, 1–3 Müller, vgl. S. 90, 23f.
[142]) III/1 101, 4–11 Müller.

Es seien hier die in diesem Zusammenhang wichtigsten Äußerungen Gregors angeführt, zunächst eine Stelle aus der Rede *De deitate Filii et Spiritus Sancti* vom Konstantinopler Konzil des Jahres 383: πῶς ἄν τις κατ' ἀξίαν τὴν πήρωσιν τῶν δειλαίων καταθρηνήσειεν, οἳ τοσούτου φωτὸς τῆς ἀληθείας τὴν οἰκουμένην πᾶσαν ἐν τῇ καθ' ἡμᾶς ζωῇ διὰ τῆς εὐσεβοῦς πίστεως περιλάμποντος, μόνοι πρὸς τὴν αὐγὴν ἀμβλυωποῦσιν; ἢ ἀγνοεῖτε ποῖον λέγω πλεονάζειν φῶς ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ζωῇ; ἀριθμήσατέ μοι τοὺς βασιλικοὺς φωστῆρας, οἳ τοῖς Εὐαγγελικοῖς ἰσάριθμοι πάντα μικροῦ δεῖν τὸν κόσμον διαλαβόντες, δι' εἰρήνης καὶ εὐσεβείας καταφωτίζουσιν· ὅτε μιμεῖται ὁ θεός, ὁ τοῦ παντὸς ποιητής, τὴν πρώτην τῆς κοσμογενείας θαυματουργίαν, οὐ μόνον τὸν μέγαν φωστῆρα εἰς τὴν τῶν ὁρωμένων τάξας ἀρχήν, ἀλλὰ καὶ συμπαραζεύξας αὐτῷ καὶ τὸν ἐλάσσω φωστῆρα, τὸν ταῖς πατρικαῖς ἀκτῖσι συμπαραλάμποντα[143]). Wie hier die Kaiser des Jahres 383[144]) als von Gott eingesetzte Garanten der Orthodoxie und als die Welt mit ihrem Glanz erfüllende Leuchten erscheinen, wie besonders Theodosios mit der Sonne in Parallele gesetzt und in seiner und des Arkadios gemeinsamen Herrschaft eine Spiegelung der Erschaffung von Sonne und Mond gesehen wird, das entspricht vollkommen der byzantinischen Kaiseridee. Diese Huldigung würde noch volleres Gewicht erhalten, wenn die Rede tatsächlich in Gegenwart des Theodosios gehalten sein sollte. Aber Gregor weiß auch um die Grenzen der kaiserlichen Macht. In seinem Brief 3 gesteht er dem Christen ausdrücklich das Recht des Widerstandes gegen die Staatsgewalt zu, die mit der Häresie im Bunde steht: ὅτε ἐπεκράτει τὰ τῆς αἱρέσεως δόγματα, καὶ τὸ παρακινδυνεῦσαι πρὸς τὰς ἐξουσίας, δι' ὧν ἐδόκει τὸ τῶν ἀντικειμένων δόγμα κρατύνεσθαι, καλῶς εἶχεν, ὡς ἂν μὴ καταδυναστεύοιτο ταῖς ἀνθρωπίναις δυναστείαις ὁ σωτήριος λόγος· νυνὶ δὲ κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην ἀπ' ἄκρου τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἕως ἄκρου τοῦ αὐτοῦ ἴσως κηρυσσομένης ἐν φανερῷ τῆς εὐσεβείας ὁ τοῖς κηρύσσουσι τὴν εὐσέβειαν πολεμῶν οὐκ ἐκείνοις μάχεται, ἀλλὰ τῷ παρ' αὐτῶν εὐσεβῶς κηρυσσομένῳ[145]). Es ist bemerkenswert, daß Gregor bei der Kennzeichnung der neuen veränderten Lage der

[143]) PG 46, 557 D–560 A.
[144]) Gratian mit Valentinian II. im Westen, Theodosios mit Arkadios im Osten.
[145]) Ep. 3, 9: VIII/2 22, 12–20 Pasquali².

Kirche, in der nun aller Streit ruhen kann, nicht den rechtgläubigen Kaiser erwähnt, dem dies zu verdanken ist, sondern sich mit der bloßen Konstatierung begnügt, daß jetzt in der ganzen Welt die wahre Frömmigkeit verkündet wird. Er mißt also der göttlichen Sendung des Kaisers keine zentrale Bedeutung bei. Auffällig ist andererseits, wie Gregor nahezu entschuldigend von Valens spricht. In *C. Eunomium* I betont er, der Kaiser sei von der Verleumdung der nikänischen Lehre eingenommen gewesen, und Eudoxios von Germanikeia, der arianische Bischof von Konstantinopel, habe ihn durch Täuschung auf seine Seite gebracht[146]). Man muß diese zurückhaltende Ausdrucksweise mit der Polemik des Gregor von Nazianz vergleichen, der Valens als φιλοχρυσότατος und μισοχριστότατος angreift[147]). Besaß Gregor von Nyssa soviel mehr Respekt vor der kaiserlichen Majestät, oder empfahl es sich im Jahre 380, als er gegen Eunomios schrieb, mit der Polemik gegen Valens noch zurückzuhalten?

Gregor kann gelegentlich die in seiner Gegenwart, offenbar im Gefolge der Religionspolitik des Theodosios, stattfindenden Übertritte zum Christentum und den Rückgang des Heidentums als einen providentiellen Vorgang ansehen[148]). Aber was Gregor eigentlich bewegt, das sind die kirchlichen Mißstände der Zeit, die seine Kritik herausfordern: Habgier, Ruhmsucht und Hochmut der Bischöfe[149]), Genußsucht und Wohlleben der Priester statt Askese[150]).

Die Verweltlichung der Kirche, die durch ihre staatliche Förderung und Privilegierung zur akuten Bedrohung werden mußte, ist für Gregor ein brennendes Problem. Diese Seite und Auswirkung der kirchenpolitischen Wandlungen seiner Zeit ist es, die ihn in erster Linie beschäftigt.

Werner Jaeger hat nicht nur durch seine Ausgabe, sondern auch durch einen wichtigen Aufsatz „Von Affen und wahren Christen" Gregors Schrift *De professione Christiana* einem eindringenderen Verständnis erschlossen[151]). Ihr Gegenstand ist das Problem des bloßen Namenschristentums, in dem sich Anspruch und tatsächliche Existenz nicht mehr decken, das bedrohlich wird, seit aus opportunistischen Gründen die Massen in die Kirche drängen. Mit der von Lukian[152]) übernommenen schönen Geschichte von dem mit Maske und

[146]) C. Eunomium I 122: I 63, 25–64, 3 Jaeger²; vgl. PG 46, 796 CD.

[147]) Or. 43, 30: PG 36, 536 C–537 A; vgl. 43, 44: PG 36, 553 B u. or. 18, 37: PG 35, 1036 A.

[148]) De vita Moysis, VII/1 103, 22–104, 9 Musurillo.

[149]) In Canticum Canticorum, VI 398, 7–17 Langerbeck.

[150]) De vita Moysis, VII/1 131, 1–21 Musurillo.

[151]) Zuerst in: Varia Variorum, Festgabe für Karl Reinhardt, 1952, S. 161–168, jetzt in: W. Jaeger, Scripta minora II, Rom 1960, S. 429–439.

[152]) Pisc. 36.

Kostüm ausstaffiert auf dem Theater tanzenden Affen, der schließlich in der Entscheidungssituation doch seine äffische Natur nicht verleugnen kann — dort dient sie zur Verspottung der Philosophen — deckt Gregor die Differenz von christlichem Sein und Schein auf[153]). Von da ausgehend entwickelt er dann positiv seine Auffassung vom Wesen christlicher Existenz.

In keiner anderen Schrift Gregors wird der unmittelbare Bezug auf die Zeitverhältnisse so deutlich wie in *De professione Christiana.* Aber neben den Fragen der Trinitätslehre und Christologie bildet das große Thema seines Denkens das Problem christlicher Existenz und christlicher Vollkommenheit. Seiner Erörterung widmet Gregor eine ganze Reihe seiner Schriften[154]). Die scharfsichtig erkannten Gefahren, die der Kirche mit der vorschreitenden Säkularisierung drohen, geben den empirischen Hintergrund dieser Themenstellung ab, die für Gregor höchste Aktualität besessen haben muß.

So wird man über Gregors persönliche Haltung zum kirchenpolitischen Geschehen zusammenfassend sagen dürfen: Er ist sich dessen vollkommen bewußt, daß die Kirche Theodosios die Freiheit des nikänischen Bekenntnisses und ihre privilegierte Stellung verdankt. Aber er verfällt deshalb nicht in eine kritiklose Verherrlichung des Kaisertums. Obwohl Gregor die Wichtigkeit des theodosianischen kirchenpolitischen Kurses für die nikänische Kirche genau erkannt hat, so steht er doch dem politischen Geschehen als solchem mit Reserve gegenüber. Was ihn als Theologen und Seelsorger beschäftigt, das ist die Auswirkung der kirchenpolitischen Entwicklung auf das Leben der Kirche in ihren Gliedern. Darum sein Interesse an der Gestaltung christlichen Lebens, darum sein Interesse am Mönchtum, das als eine Elite mit der Verwirklichung echten Christseins Ernst macht: κόσμος γίνονται τῆς ἐκκλησίας, ἀγεληδὸν κατὰ τὸν νῦν ἐπικρατοῦντα τῆς φιλοσοφίας τρόπον μετ' ἀλλήλων τὴν ἀρετὴν ἐκπονοῦντες[155]).

Das von der kirchengeschichtlichen Entwicklung seiner Zeit gestellte Problem erster Ordnung ist für Gregor nicht der Ausbau der kirchlichen Macht, sondern die Frage: wie ist in dieser Gegenwart christliche Existenz möglich? Sie steht im Hintergrund eines großen Teils seiner Schriften. Und doch ist Gregor aus seiner kritischen Einstellung zum politischen Leben nicht den bequemen Weg gegangen, das schmutzige Geschäft der Politik anderen zu überlassen und es höchstens überlegen zu kritisieren. Er hat es für seine

[153]) Der Vergleich des heuchlerischen Christen mit dem maskierten und kostümierten Schauspieler, der nicht wirklich ist, als was er auftritt, auch bei Origenes, De oratione 20, 2: S. 344, 9–17 Koetschau.

[154]) Z. B. die großen Auslegungen des Predigers, der Psalmen und des Hohenliedes, De vita Moysis, De perfectione.

[155]) In Canticum Canticorum, VI 222, 19–223, 2 Langerbeck.

Pflicht gehalten, dem Beispiel seines Bruders Basileios zu folgen und an seinem Ort die Verantwortung für das Schicksal der nikänischen Kirche mitzutragen.

Gregor von Nyssa ist ein Theologe von Rang gewesen — seine Bedeutung als Kirchenpolitiker darf dagegen nicht überschätzt werden. Aber seine ehrliche Stellungnahme gegen die Fehlentwicklungen, die sich aus der Aufrichtung des nikänischen Staatskirchentums ergeben, ohne sich doch eigener politischer Verantwortung in dieser geschichtlichen Situation zu entziehen, verdient unsere Achtung.

HEINZ GSTREIN/ATHEN

AMPHILOCHIOS VON IKONION

Der vierte „Große Kappadokier"

Bei wenigen Vertretern der frühbyzantinischen Theologie klafft ein so weiter Abstand zwischen ihrem Ansehen bei unmittelbaren Zeitgenossen und Nachfahren und der geringen Beachtung, die ihnen die theologische Byzantinistik bisher geschenkt hat, wie bei Amphilochios von Ikonion.

Basileios der Große schätzte seinen Rat (ep. 201: . . . πολλῶν ἕνεκα ἐπιθυμῶ συντυχεῖν σοι, ἵνα καὶ συμβούλῳ χρήσωμαι περί τῶν ἐν χερσὶ πραγμάτων καὶ ὅλως, ἵνα διὰ μακροῦ θεασάμενός σε ἔχω παραμυθίαν τινα τῆς ἀπολείψεως . . .)[1]) und widmete ihm sein Werk De Spiritu Sancto, sein Vetter Gregorios von Nazianz schätzte ihn weit über die rein verwandtschaftliche Bindung hinaus (ep. 171: . . . ἐμοὶ γὰρ καὶ ἐγρηγορότι καὶ καθεύδοντι μέλει τὰ κατὰ σὲ καὶ μοι γέγονας πλῆκτρον ἀγαθὸν καὶ λύραν ἐναρμόνιον ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς εἰσῴκησας, ἀφ' ὧν μυριάκις γράφων πρὸς ἐπίγνωσιν τὰς ἡμετέρας ψυχὰς ἐξήσκησας . . . [2]), Hieronymus bezeichnet ihn in der ep. 70 ad Magnum der Genannten ebenbürtig und Theodoretos von Kyrrhos nennt ihn gar ὁ πανεύφημος[3]), ὁ θαυμάσιος[4]), ὁ πάντων ἄριστος[5]). An den Beschlüssen der Ökumenischen Synode von Konstantinopel 381 und deren Durchführung in Kleinasien nahm Amphilochios führend Anteil, auf der Lokalsynode von 394 — ebenfalls in der byzantinischen Hauptstadt — erscheint er mit Gregorios von Nyssa in erster Reihe nach den Patriarchen[6]), und in der Hymnendichtung findet sich an seinem Festtag (23. November) folgendes Kontakion:

Ἡ θεία βροντή, σάλπιγξ ἡ τοῦ Πνεύματος, πιστῶν φυτουργέ, καὶ πέλεκυ τῶν αἱρέσεων, Ἱεράρχα Ἀμφιλόχιε, τῆς Τριάδος θεράπον μέγιστε, σὺν Ἀγγέλοις πέλων ἀεί, πρεσβεύων μὴ παύσῃ ὑπὲρ πάντων ἡμῶν.

Demgegenüber war Amphilochios für die neuzeitliche Patrologie nur auf Grund seiner Verwandtschaft mit Gregorios von Nazianz interessant, während man die spärlich erhaltenen Werke zum Großteil für unecht erklärte. Erst zu Beginn dieses Jahrhunderts haben Holl[7]) und Ficker[8]) die bisher edierten Schriften kritisch gesichert und durch Editionen bereichert. Bei diesem Stand ist es seither geblieben, abgesehen von der Diskussion um einige Fragmente, die nichts Neues brachte[9]).

[1]) PG 32,736B. [2]) PG 37,280C. [3]) PG 82,1144B. [4]) PG 82,1229A.
[5]) PG 83,432C. [6]) Mansi III 854f.
[7]) K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904. [8]) G. Ficker, Amphilochiana I, Leipzig 1906.
[9]) B. Altaner, Patrologie, Freiburg [6]1963, S. 276.

Gebührt Holl das Verdienst, als erster Amphilochios einer Monographie gewürdigt zu haben, so ist er doch nicht unschuldig an der weiteren Interesselosigkeit für diesen Gefährten der „Großen Kappadokier". Schon Sickenberger verwahrte sich in seiner Besprechung[10]) gegen den „abstoßenden Ton, in welchem die Kirchenväter von Holl abgekanzelt werden"[11]). Darüber hinaus unterlief Holl das Mißgeschick, das Schwergewicht seiner Beurteilung auf einen von ihm entdeckten Text aufzubauen, den er für die in dem Amphilochios-Fragment VII[12]) angeführte antiarianische Homilie Εἰς τό· Πάτερ, εἰ δυνατόν, παρελθέτω ἀπ' ἐμοῦ τό ποτήριον τοῦτο hielt, obwohl ihm nach seiner gründlichen Stilanalyse hätte auffallen müssen, daß die von ihm ebenfalls untersuchte Predigt des Pseudochrysostomos zum gleichen Thema[13]) der sprachlichen und theologischen Eigenart des Ikoniers viel gerechter wird. Damit ist auch Holls abschließendes Urteil, Amphilochios sei mit Recht nie zu den „großen" Kappadokiern gezählt worden[14]), da er für die Theologie nichts Selbständiges und Bleibendes geleistet hätte, nicht mehr unwiderruflich.

Einen wesentlich besseren Ausgangspunkt für neue Amphilochiosstudien bietet hingegen der kurze, aber richtungweisende Artikel Loofs in der Protestantischen Realencyklopädie[15]), worin er Amphilochios nach den historischen Zeugnissen sogar mehr als Gregorios von Nyssa den großen Kappadokiern zuzählt, aber dafür noch das Zeugnis des bisher verschollenen Großteils seiner Schriften fordert.

In dieser Richtung hat eine im Herbst 1964 erfolgte Untersuchung des noch unkatalogisierten Innenteils des Cod. Sinait. gr. 492 das erste Ergebnis gezeitigt[16]). Die Handschrift enthielt drei Predigten des Amphilochios, zwei unedierte Taufkatechesen und die echte Homilie Εἰς τό· Πάτερ εἰ δυνατόν. Während die Osterpredigten an anderem Orte veröffentlicht werden, sei die antiarianische Homilie im Folgenden ediert, da sie die eigentümliche Christologie des Ikoniers bietet und das Verhältnis zu ihren beiden Paraphrasen (der von Holl gebotenen[17]) und der unter den Spuria Chrysostomi gedruckten) für die Auffindung weiterer Amphilochiana wegweisend sein kann.

Der am Anfang und Ende verstümmelte Text aus dem Sinaiticus (Σ) ist nach der pseudochrysostomischen Überarbeitung (M) ergänzt. Das Sondergut des ersteren ist in spitze, das letzterer in eckige Klammern gesetzt. Die gleichlautenden Stellen des Hollschen Textes (H) sind in der dritten Spalte des Apparats angeführt.

10) *Byz. Ztschr.* 15 (1906) 331–335. 11) A. a. O., S. 334. 12) PG 39,97ff.
13) Chrysostomi opera ed. Montfaucon, t. X, Paris 1732, S. 806–810. =PG 61,751-58
14) K. Holl, a. a. O., S. 263. 15) RE³ I 464.
16) V. Gardthausen, Catalogus codicum graecorum Sinaiticorum, Oxford 1886, S. 119f. — A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, I/1, Lpz. 1937, S. 134–137.
17) K. Holl, a. a. O., S. 91–102.

Der neuentdeckte Text vom Sinai vereint alle Merkmale, die Holl für die Homiletik des Amphilochios erarbeitet hat: die an den Schrifttext gebundene Exegese, die Vorliebe für die Ethopoiie, die Vernachlässigung der menschlichen Existenz Christi seiner Gottheit gegenüber, die Verwendung bestimmter Redewendungen[18]).

Demgegenüber entspricht der von ihm Amphilochios zugeschriebene Text nur dort dessen Eigenart, wo er sich mit der Homilie aus dem Sinaiticus, die er offenbar als Vorlage benutzte, berührt. Ansonsten ergeht er sich in rein theoretischen Erörterungen; seine Theologie ist nicht mehr antiarianisch, sondern vertritt die Zwei-Personenlehre im Sinne der Antiochener[19]). Darum ist es kein Zufall, daß ihn gerade Theodoretos von Kyrrhos[20]) und Facundus von Hermiane[21]) erwähnen und zitieren. Die pseudochrysostomische Paraphrase hingegen ist ein reines Plagiat, das sich nur durch ein neues Prooemium und einen abgeänderten Schluß vom Original unterscheidet.

Es handelt sich also um zwei Fälle, die in die Richtung weiterer amphilochianischer Texte weisen. Nachdem die rhetorischen und theologischen Eigenheiten des Amphilochios ziemlich klar ausgeprägt sind, müßte man einerseits die reiche chrysostomische sowie die anonyme Überlieferung der spätbyzantinischen Sammlungen im Hinblick auf ihn untersuchen, andererseits die noch wenig ausgeschöpften nestorianischen und monophysitischen Quellen stärker heranziehen. So ist die Predigtsammlung, die im Cod. Sinait. gr. 492 vorliegt, durchwegs monophysitisch orientiert — die theozentrische Christologie des Amphilochios liegt ja in dieser Richtung —, und es gibt koptische und syrische Übersetzungen seiner Predigten[22]); andererseits läßt sich seine Lehre bei Verschiebung einiger Akzente auch nestorianisch interpretieren, wie der Text bei Holl und die Hochschätzung des Theodoretos für den Ikonier zeigen. In diesem Bereich läßt sich vielleicht sogar sein Hauptwerk über den Heiligen Geist entdecken. Jedenfalls sollte Amphilochios von Ikonion auch in der Patrologie und theologischen Byzantinistik wieder jenen Platz einnehmen, den er im Bewußtsein seiner Zeit innehatte: der vierte im Bunde der großen Kappadokier zu sein.

18) K. Holl, a. a. O., S. 64–79. 19) K. Holl, a. a. O., S. 100 Z. 28–101, Z. 20.
20) PG 83, 301–304. 21) PL 67, 804 A.
22) G. Ficker, a. a. O., S. 286–306. B. Altaner, a. a. O., S. 276.

„Πάτερ, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο παρελθέτω.“ [Ὢ πῶς δυσέφικτός ἐστιν Montfaucon X D ὁ λόγος καὶ δυσθεώρητος καὶ δυσδιάκριτος· ὢ πῶς στενός ἐστι καὶ τεθλιμμένος παρὰ πολλοῖς ἀνθρώποις.] Δίδαξον ἡμᾶς, Κύριε, τό μυστήριον τοῦτο τοῦ λόγου σου, σοῦ γάρ ἐσμεν καὶ σοὶ ἐπιστεύσαμεν. Μὴ ἐπαιρέσθω ὁ γίγας ἐν τῇ βλασφημίᾳ αὐτοῦ Εὐνόμιος, μηδὲ ὀνειδιζέτω παρεμβολὴν Κυρίου Ἰσραήλ· ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἡμᾶς ὀνειδίζει, εἰς σὲ δὲ τὸν Δεσπότην ἡμῶν ἀνατρέχει ἡ ὕβρις. Ἐξέγειρον τὸν ἐν τῇ καρδίᾳ ἡμῶν ἐγκείμενον νοῦν καθάπερ τόν πραότατον Δαυΐδ, δὸς ἡμῖν ἕνα λόγου λίθον, ἵνα δι' αὐτοῦ σφενδονήσαντες τὸ κεφάλαιον τῆς δυσσεβείας αὐτῶν διαλύσωμεν, ἵνα γνῷ πᾶσα ἡ παρεμβολὴ σήμερον, ὅτι σὺ εἶ Κύριος ὕψιστος μόνος ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν. [Πολύς ἡμῖν ὁ αἱρετικῶν ἐπίκειται σύλλογος, τί λέγων· „Ὁρᾷς, πῶς φοβεῖται καὶ δειλιᾷ; Ὁρᾷς, πῶς εὔχεται τῷ Πατρὶ λέγων· Πάτερ, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο παρελθέτω'“.]

Νῦν Εὐνόμιος χαίρει, νῦν Ἄρειος εὐφραίνεται, ὡς εὑρηκότες ῥήματα βλάσφημα κατὰ τῆς ἀληθείας συρίζοντα· [ἀλλὰ μὴ εὐφρανθείητε πάντες οἱ ἀλλόφυλοι· συνετρίβη γὰρ ὁ ζυγὸς τοῦ παίοντος ἡμᾶς. „Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός, γνῶτε ἔθνη καὶ ἡττᾶσθε· ἐὰν γὰρ πάλιν ἰσχύσητε, πάλιν ἡττηθήσεσθε· καὶ ἣν ἂν βουλὴν βουλεύσησθε, διασκεδάσει Κύριος.“ Τὸ γὰρ στόμα Κυρίου ἐλάλησε ταῦτα·] „Πάτερ, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο παρελθέτω“. Ὢ ποτήριον ζωῆς καὶ ἀθανασίας μεμεστωμένον, ὃ λαβόντες Εὐνόμιος καὶ Ἄρειος τῇ οἰκείᾳ κακοπιστίᾳ ἐπιθολώσαντες ποτίζουσι τῷ πλησίον ἀνατροφὴν θολεράν, οἱ τὴν ἐν αὐτῷ γλυκεῖαν κρᾶσιν τῶν νοημάτων πικρὰν εἶναι νομίζοντες καὶ μήτε τὴν „Οὐαί“ φωνὴν φοβούμενοι λεγούσης τῆς Γραφῆς· „Οὐαὶ τῷ ποτίζοντι τῷ πλησίον αὐτοῦ 808 ἀνατροφὴν θολεράν· οὐαὶ οἱ λέγοντες || τὸ πικρὸν γλυκὺ καὶ τὸ γλυκὺ πικρόν, οἱ Sin. 32r τιθέντες τὸ φῶς σκότος καὶ τὸ σκότος φῶς· οὐαὶ οἱ σοφοὶ ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐνώπιον ἑαυτῶν ἐπιστήμονες“ Ἡμεῖς δέ, ἀγαπητοί, λαβόντες τὸ ποτήριον τοῦ Κ(υρίο)υ ἡμῶν ⟨Ἰ(ησο)ῦ Χ(ριστο)ῦ⟩ τὴν ἐν αὐτῷ γέμουσαν γλυκεῖαν διδασκαλίαν πόθῳ ψυχῆς ἀρυσώμεθα.

„Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [ἐστι,]⟨παρελθεῖν⟩ τὸ ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω“. Οὐχ, ὡς σὺ νομίζεις, Ἄρειε, [ἄρα] δειλιᾷ ὁ Κ(ύριο)ς ἢ φοβούμενος τὸν θάνατον ταῦτα λέγει· πῶς γὰρ ἂν ἐφοβήθη ὁ ἐξουσίαν ἔχων καὶ θανεῖν καὶ μὴ θανεῖν; λέγει γάρ· „Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου καὶ ἐξουσίαν ἔχω [πάλιν] λαβεῖν αὐτήν“. Εἰ μὲν γὰρ ἠναγκάζετο ⟨ὁ Κ(ύριο)ς⟩ ὑπό τινος, καλῶς ἂν ἔλεγες

---

23 Σ τὸ γλυκὺ πικρὸν καὶ τὸ πικρὸν γλυκύ; cf. Jes 5, 20.
24 σοφοί: M συνετοί 28 παρελθάτω: M παρελθέτω cf. Mat 26, 39.

1, 11—12, 18 cf. Mat 26, 39 22—25 Jes 5, 20—21 28 cf. Mat 26, 39.
31—32, Joh 10, 18

15—17 Vers 1, 4 und 5 der Stichoi aus dem Mega Apodeipnon.
13 cf. H 94, 29—30.

„Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch vorbei.“ Wie schwierig ist es, |[2] diese Rede zu begreifen, zu erwägen und zu beurteilen, wie jämmerlich und kläglich ist sie |[3] für viele Menschen. Lehre uns, Herr, das Geheimnis dieses deines Wortes, |[4] denn dein sind wir und dir haben wir uns gläubig anvertraut. Eunomios recke sich nicht zum Riesen seiner Blasphemie auf, |[5] noch schelte er das Lager des Herrn Israel; denn jener |[6] weist zwar uns zurecht, sein Frevel aber geht auf dich unseren Herrn weiter. Erwecke |[7] die in unserem Herz schlummernde Einsicht wie den gelassenen und sanften David, gib |[8] uns einen Stein von Wort, damit wir es dem Haupt ihrer Ehrfurchtslosigkeit entgegenschleudern |[9] und dies zerschmettern, auf daß das ganze Heerlager heute erkenne, daß du der höchste und alleinige Herr bist |[10] über die ganze Erde. Es belästigt uns die dichte Schar der Irrlehrer, und was sagt sie: |[11] „Siehst du, wie er sich fürchtet und verzagt? Siehst du, wie er mit den Worten zum Vater betet ‚Vater, |[12] wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch vorbei'“.

|[13] Da freut sich Eunomios, da frohlockt Areios, weil sie Worte gefunden, |[14] die verleumdend gegen die Wahrheit zischeln; doch freut euch nicht zu früh, all ihr |[15] Außenseiter; denn zerbrochen ist das Joch dessen, der uns geschlagen. „Gott ist mit uns, |[16] erkennt es Völker und unterwerft euch; mögt ihr auch wieder erstarken, wieder werdet ihr besiegt werden; und welchen |[17] Plan ihr auch schmieden möget, wird ihn der Herr zunichte machen.“ Der Mund des Herrn hat dies gesprochen: |[18] „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch vorbei“. Kelch der Fülle von Leben |[19] und Unsterblichkeit, den Eunomios und Areios an sich gerissen und mit der ihnen eigenen |[20] Falschgläubigkeit getrübt haben; so reichen sie ihrem Nächsten ein verunreinigtes Getränk, da sie die |[21] bekömmliche Mischung seines Sinngehaltes bitter befinden und nicht die Stimme der Schrift fürchten, die ihnen „Wehe“ |[22] zuruft: „Weh dem, der seinen Nächsten |[23] mit trüber Labsal tränkt, weh denen, die das Bittere süß und das Süße bitter nennen, die |[24] das Licht zur Finsternis und die Finsternis zu Licht machen; weh denen, die sich selbst weise und |[25] gelehrt dünken.“ Uns jedoch, Geliebte, laßt uns den Kelch unseres Herrn |[26] Jesus Christus ergreifen und die in ihm überfließende Süße der Lehre begierig |[27] ausschöpfen.

|[28] „Vater, wenn es möglich ist, daß dieser Kelch vorübergeht, so gehe er vorbei.“ |[29] Nicht, wie du meinst, Areios, verzagt der Herr oder spricht daraus seine Todesfurcht; |[30] wie hätte sich fürchten können, dem die Gewalt zu sterben und nicht zu sterben gegeben? |[31] Denn er sagt: „Ich habe die Gewalt, meine Seele dahinzugeben, und ich habe die Gewalt, |[32] sie an mich zu ziehen.“ Wenn nämlich der Herr von irgendeinem genötigt worden wäre, so hießest du

Αὐτὸν δειλιᾶν. νῦν δὲ Αὐτός λέγει· „᾿Εξουσίαν ἔχω θεῖναι || τὴν ψυχήν μου [καὶ 32r
ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν], τουτέστιν οὐκ ἀναγκάζομαι ὑπό τινος. ᾿Επεὶ
οὐκ ἔλεγον· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου καὶ ἐξουσίαν ἔχω [πάλιν] λαβεῖν
αὐτήν, ἀλλ᾿ ὥσπερ ἐμαυτὸν ἐκένωσα μορφὴν δούλου λαβών, μηδενός με ἀναγκά-
σαντος, καὶ ἐμαυτῷ τὸ ⟨ἑαυτοῦ⟩ σῶμα ᾠκοδόμησα, „῾Η γὰρ σοφία ἑαυτῇ ᾠκοδό-
μησεν οἶκον“, τὸν αὐτὸν τρόπον [δύναμαι] καὶ λυθέν ⟨τος⟩ μου [τὸ] ⟨τοῦ⟩ σῶμα
⟨τος ἐν τῷ⟩ θανάτῳ ⟨δύναμαι ἂν⟩ ἐγεῖραι διὰ τῆς ζωῆς· ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ λέγων·
„Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν.“ ῞Ωστε οὐ δειλιῶν,
οὐ φοβούμενος τὸν θάνατον [ταῦτα] λέγω „Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,] ⟨παρελθεῖν⟩
τὸ ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω“, ἀλλ ⟨ὰ⟩ ἀποκρύφου || μυστηρίου λόγον ⟨ἐνσο- 33r
φον⟩ προβαλλόμενος.

Τοῦτο τὸ ῥῆμα δέλεάρ ἐστι τῷ διαβόλῳ· δεῖ με αὐτὸν τούτοις τοῖς ῥήμασιν
ἀγκιστρεῦσαι· εἶδε ⟨ν⟩ [μέ] ὁ διάβολος πολλά ⟨με⟩ σημεῖα πεποιηκότα· ὅτι νόσους
ἁφῇ χειρὸς ἐθεράπευσα, ὅτι λεγεῶνας δαιμόνων ῥήματι ἐφυγάδευσα, ὅτι λεπρῶν
χαλαζώματα δίκην πτύου τῷ λόγῳ ἀπέξεσα, ὅτι παραλελυμένα γόνατα ⟨διὰ⟩ φωνῇ
⟨ς⟩ ἀνέπηξα, ὅτι ἀνέμοις καὶ θαλάσσῃ ἐπετίμησα καὶ πάντα μοι ὑπήκουσεν τρόμῳ.
καὶ ἐξ αὐτῶν τῶν πραγμάτων θεωρήσας με εἶναι Υ(ἱὸ)ν Θ(εο)ῦ ἐνόησε[ν], ὅτι,
ἐὰν ἐγὼ σ(ταυ)ρωθῶ, ἐκεῖνος ἀπολεῖται· ἐὰν ἐγὼ κατέλθω εἰς τὰ καταχθόνια,
τοὺς μοχλοὺς τοὺς σιδηροῦς αὐτοῦ συντρίψω καὶ πύλας [αὐτοῦ] τὰς χαλκᾶς
συγκλάσω || ⟨καὶ πάντας εἰς οὐ(ρα)νὸν ἀνακομίσω⟩· Καὶ τοῦτο θεωρήσας ⟨καὶ 33v
νοήσας⟩ φοβούμενος φεύγει, ⟨μὴ⟩ στῆσαί ⟨μοι⟩ τὸ πολυτίμητον [μοι τὸ] τρόπαιον
τοῦ Σ(ταυ)ροῦ. Τί οὖν [ἐγὼ] ποιῶ ὡς σοφὸς ἁλιεύς; ῾Υποκρίνομαι δειλιᾶν,
ὑποκρίνομαι φοβεῖσθαι τὸν θάνατον καὶ λέγω „Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,]⟨παρελθεῖν⟩
τὸ ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω“, ἵν[α] ἐκεῖνος ἐκ τῶν τοιούτων ταπεινῶν μου
ῥημάτων νομίσας με ἄν(θρωπ)ον [εἶναι] δειλὸν φεύγοντα τὸν θάνατον, σπεύσῃ
⟨τοῦ⟩ στῆσαι ἐν μέσῃ τῇ γῇ τὸ ξυλοπαγὲς μυστήριον τοῦ Σ(ταυ)ροῦ. ῾Ως νομίζει
κατ᾿ ἐμοῦ, δεῖ με [οὖν] ὡς σοφὸν [ἁλιέα] τεχνάσασθαι κατ᾿ αὐτοῦ δεῖ με πάντα
ὑπομεῖναι ὑπὲρ ⟨τῆς τῶν⟩ πάντων [ζωῆς] ⟨σωτηρίας⟩· εἰ γὰρ ἐκεῖνος ἐτεχνάσατο
|| ἐξ ἀρχῆς κατὰ τῆς τοῦ ᾿Αδὰμ ἀπωλείας, πολλῷ μᾶλλον ἐγὼ τεχνάσωμαι ὑπὲρ 34r
τῆς τῶν πάντων [σωτηρίας[⟨ζωῆς⟩· ῥήμασιν δολερεῖς ἠπάτησε ⟨ν⟩ τὸν ᾿Αδάμ,
ῥήμασιν θεϊκοῖς ἀπατηθήσεται ὁ δόλιος· „Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,] ⟨παρελθεῖν⟩ τὸ
ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω [ἀπ᾿ ἐμοῦ].“ ᾿Εὰν μὴ ὁ ἁλιεύς, ὅτε χαλάσει τὸ

---

35 ἔλεγον: M ἔλεγεν　36–37 ἀναγκάσαντος: M ἀναγκάζοντος ἐμαυτῷ: M ἐμαυτοῦ.
42, 56 παρελθάτω: M παρελθέτω.　53 ὑπήκουσεν: M ὑπήκουσαν.
50 ἀπολεῖται: M ἀπώλετο.　52 συγκλάσω: M συνθλάσω.
58 M ἐν μέσῃ τῇ γῇ στῆσαι　64 παρελθάτω: M παρελθέτω

35–36 Joh 10, 18 33–34　36–37 Spr 9, 1　40 Joh 2, 19
42, 56 cf. Mat 26, 39　63–64 cf. Mat 26, 39

36–37 cf. H 95, 16–17　62–63 cf. H 98, 21–22

|[33] ihn mit Recht verzagen; nun aber sagt er: „Ich habe die Macht, meine Seele hinzugeben, |[34] das heißt, ich stehe unter niemandes Zwang. Da |[35] ich nicht sprach: Ich habe die Gewalt meine Seele dahinzugeben und die Macht, sie an mich zu ziehen, |[36] sondern wie ich mich ohne jeden Zwang meiner selbst entäußert und Knechtsgestalt angenommen habe, |[37] sowie mir deren Leib zur Wohnstatt nahm — „Denn die Weisheit hat sich |[38] ein Haus bereitet“ —, auf dieselbe Weise vermag ich auch nach der Auflösung meines Leibes |[39] im Tode durch das Leben zu erwecken; denn ich bin, der da spricht: |[40] „Zerstört diesen Tempel und in drei Tagen werde ich ihn aufrichten.“ Also nicht |[41] in Todesangst verzagend sage ich, „Vater, wenn es möglich ist, |[42] daß dieser Kelch vorübergeht, so gehe er vorbei“, sondern spreche verborgenen Geheimnisses |[43] weises Wort. |[44]

Diese Rede ist ein Köder für den Teufel, den es mit diesen Worten |[45] zu fangen gilt; der Teufel hat mich viele Wunder wirken gesehen: daß ich Krankheiten |[46] mit einer Handauflegung heilte, Legionen der Dämonen mit einem Wort verscheuchte, daß ich die Geschwüre der Aussätzigen |[47] wie Eiter mit der Kraft des Wortes abkratzte, hinfällige Beine durch meine Stimme |[48] festigte, Winden und Meer Einhalt gebot und alles mir zitternd gehorchte; |[49] an diesen Geschehnissen erkannte er mich als Sohn Gottes und sah ein, daß |[50] er verloren sei, wenn ich gekreuzigt werde; daß ich, wenn ich in die Unterwelt hinabfahre, |[51] seine eisernen Riegel zerbrechen, seine ehernen |[52] Pforten sprengen und alle in den Himmel heimführen werde. Und nachdem er so überlegt hat und |[53] zu dieser Einsicht gekommen ist, flieht er aus Furcht mir das kostbare Siegeszeichen |[54] des Kreuzes aufzupflanzen. Was mache ich da als schlauer Fischer? Ich schütze Furcht |[55] und Todesangst vor und spreche, „Vater, wenn es möglich ist, |[56] daß dieser Kelch vorübergeht, so gehe er vorbei“, damit er mich dieser kläglichen |[57] Worte wegen für einen feigen und todesfürchtigen Menschen halte und sich beeile, |[58] inmitten der Erde das aus Holz gefügte Geheimnis des Kreuzes aufzurichten. Wie er gegen mich sinnt, |[59] so habe auch ich ihn klug zu überlisten, alles |[60] für das Heil aller zu ertragen; denn wenn jener |[61] seit Anbeginn auf das Verderben Adams hinarbeitete, um wieviel mehr werde ich mich um |[62] das Leben aller bemühen; mit hinterhältigen Worten täuschte er den Adam, |[63] von göttlichen Worten wird der Listenreiche überlistet werden: „Vater, wenn es möglich ist, daß dieser |[64] Kelch vorüber geht, gehe er vorbei“. Wenn der Fischer, der die

ἄγκιστρον εἰς τὴν θάλασσαν ⟨κεκρυμμένον τῷ σκώληκι⟩, ποτὲ μὲν ἐνδῷ τὸ ἄγκιστρον, ποτὲ δὲ ὡς φεύγοντα δείξῃ τὸν σκώληκα τῇ χειρί ὑφέλκων, οἱ ἰχθύες οὐκ ἐφάλλονται. Περιέθηκα τῷ ἀγκίστρῳ μου ⟨τῆς θεότητος⟩ τόν σκώληκα τοῦ σώματος· ἐχάλασα τὸ ἄγκιστρον ⟨τῆς θεότητος⟩ κεκρυμμένον [ἐν] τῷ σκώληκι τοῦ σώματος εἰς τὸν βυθὸν τοῦ βίου τούτου. ‖ Ἐάν μὴ ὁ σκώληξ [ὡς σκώληξ] 34v
κινηθῇ, ὁ ὀφείλων ἀγκιστρευθῆναι οὐκ ἐπέρχεται [τῷ ἀγκίστρῳ]· δεῖ με τοίνυν ὡς ⟨τὸν⟩ σκώληκα σχηματίσασθαι καὶ λαλῆσαι ,,Ἐγὼ γὰρ εἰμι σκώληξ καὶ οὐκ ἄν(θρωπ)ος'', ἵνα ἐκεῖνος ἐπιδράμῃ καὶ ἅψηται τοῦ ἀγκίστρου καὶ ἑλκυσθῇ, ὑπ' ἐμοῦ καὶ πληρωθῇ τὸ γεγραμμένον ἐν τῷ Ἰώβ· ,,Ἄξεις [δὲ] δράκοντα ἐν ἀγκίστρῳ.'' Γένωμαι ὡς ἄν(θρωπ)ος δειλιῶν, γένωμαι ὡς [τὸν] θάνατον φεύγων· εἴπω ,,Περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου· εἴπω ,,Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,] ⟨παρελθεῖν⟩ τὸ ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω''. [Ἀκούων ἐκεῖνος τούτων τῶν ῥημάτων χαίρει καὶ σπεύδει γὰρ τὰ ἐναντία μου πράττειν· ὅταν ἀκούσῃ ,,Πάτερ, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο παρελθέτω''.] Εὐφραίνεται καὶ [τὶ] λέγει ἐν ἑαυτῷ· ,,Καὶ οὗτος ἄν(θρωπ)ός ἐστι ⟨ν⟩· κατέπια τὸν Ἀβραάμ, τὸν Ἰσαάκ, τὸν Ἰακώβ, τοὺς πατριάρχας, [καὶ] τοὺς προφήτας, καταπίω κ(αὶ) τοῦτον· ‖ ἰδοὺ γὰρ ὡς 35r
ἄν(θρωπ)ος δειλιᾷ, ἄν(θρωπ)ός ἐστιν, καταπίω αὐτόν''. Καταπίει με ὡς ἄν(θρωπ)ον καὶ εὑρήσει με ἐν τῇ κοιλίᾳ αυτοῦ ὡς Θ(εὸ)ν ἐργαζόμενον· καταπίει τὴν ζύμην τοῦ σώματος καὶ εὑρήσει τὸν ἄσβεστον ἄνθρακα [τὸν] τῆς θεότητος δεινῶς αὐτὸν ἔνδοθεν κατακαίοντα· ,,Πῦρ γὰρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν''.

,,Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,] ⟨παρελθεῖν⟩ τὸ ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω'' λαλήσω ὡς ἀρνίον· οὐ θέλω βλέπειν αὐτὸν τὴν στίλβουσάν ⟨μου⟩ μάχαιραν τῆς θεότητος, ἵνα μὴ φύγῃ ὁ λύκος· καταπίει με ὡς ἀρνίον καὶ ὑπὸ τῆς ἔνδοθεν [τῆς] τριστόμου μαχαίρας ἐκκεντηθήσεται· ,,Οὐκ ἦλθον γὰρ βαλεῖν αὐτῷ εἰρήνην, ἀλλὰ μάχαιραν''.

,,Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,] ⟨παρελθεῖν⟩ τὸ ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω''. ‖ 35v
Κρύπτω τὸν ποιμένα Θ(εὸ)ν ἐν τῷ ἀρνίῳ τοῦ σώματος· οὐ θέλω ⟨μου⟩ φανερῶσαι τὸν ποιμένα Θ(εο)ν, ἵνα μὴ φύγῃ ὁ λύκος· ἐὰν ἴδῃ τὸν ποιμένα, ἀφίσταται ὁ λύκος· λαλήσω ὡς ἀρνίον μὴ ἔχον ⟨τα⟩ ποιμένα, ,,ἐγενάμην γὰρ ὡσεὶ ἄν(θρωπ)ος ἀβοήθητος''. Καταπίει με ὡς ἀρνίον καὶ ὑπὸ τοῦ ἔνδοθεν ποιμένος τῇ βακτηρίᾳ τοῦ Σ(ταυ)ροῦ συνθλασθήσεται· μασήσεται τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως καὶ εὑρήσει τὴν δριμύτητα τῆς θεότητος δεινῶς αὐτὸν σιναπίζουσαν· μασήσεταί με ὡς ἄν(θρωπ)ον καὶ εὑρήσει τὴν στερεὰν πέτραν σφοδρῶς τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ συγκλῶσαν, ἵνα μάθῃ ἀν(θρώπ)ους μηκέτι μασᾶσθαι· καὶ πληρωθήσεται τὸ γεγραμμένον·

65—66 τὸ ἄγκιστρον: M τῷ ἀγκίστρῳ 72 τοῦ ἀγκίστρου: M τῷ ἀγκίστρῳ 74 M φεύγων τὸν θάνατον 76, 85, 90 παρελθάτω: M παρελθέτω 79 κατέπια: M κατέπιον 88 M εἰρήνην αὐτῷ βαλεῖν 93 ἐγενάμην: M ἐγενόμην cf. Ps 88, 5 ἐγενήθην 96 σιναπίζουσαν: M βασανίζουσαν 98 M μηκέτι ἀνθρώπους μασᾶσθαι

71—72 Ps 22, 7 73—74 Hiob 40, 26 75 Mat 26, 38; Mar 14, 34 75—76, 85, 90 cf. Mat 26, 39 84 Luc 12, 49 88—89 Mat 10, 34

82—83 cf. H 99, 7—8 91 cf. H 100, 24—25

|[65] im Wurm verborgene Angel im Meer ausgeworfen hat, nicht bald die Angel nachläßt, bald |[66] anzieht und den Wurm in Bewegung zeigt, so beißen die Fische |[67] nicht an. Ich habe die Angel meiner Gottheit mit dem Wurm des |[68] Leibes umhüllt; ich habe die Angel der Gottheit im Wurm |[69] des Leibes verborgen in den Abgrund dieses Lebens hinabgelassen. Wenn sich der Wurm nun |[70] nicht rührt, so nähert sich der Angel nicht ihr Opfer; ich muß mich darum |[71] wie ein Wurm verhalten und sagen ,,Ich bin ein Wurm und kein |[72] Mensch'', damit jener sich auf die Angel stürzt und nach ihr schnappt, und so von |[73] mir hochgezogen und das Schriftwort bei Job erfüllt wird: ,,Du wirst den Drachen an |[74] der Angel ziehen.''

Werde ich also zum Feigling, fliehe ich vor dem Tod! |[75] Sage ich: ,,Meine Seele ist zu Tode betrübt.'' Sage ich: ,,Vater, wenn es möglich ist, |[76] daß dieser Kelch vorübergeht, gehe er vorbei.'' Wenn jener diese |[77] Worte hört so freut er sich und beeilt sich, mir Schaden zuzufügen; wenn er hört ,,Vater, |[78] wenn es möglich ist, daß dieser Kelch vorübergeht, gehe er vorbei'', frohlockt er und sagt sich: |[79] ,,Auch der ist nur ein Mensch; den Abraham habe ich verschlungen, Isaak, Jakob, |[80] die Patriarchen, die Propheten, da werde ich auch den da verzehren; sieh an, |[81] er jammert ja wie ein Mensch, ist also ein Mensch, den werde ich fressen''. Als einen Menschen wird er mich verschlingen |[82] und wird sich in seinem Schlund als Gott am Werke finden; er wird |[83] den Teig des Körpers verzehren und auf die unlöschbare Glut der Gottheit |[84] stoßen, die ihn in seinem Inneren verzehren wird. ,,Denn ich bin gekommen, um Feuer auf die Erde zu werfen.''

|[85] ,,Vater, wenn es möglich ist, daß dieser Kelch vorübergeht, gehe er vorüber'' |[86] spreche ich wie ein Lamm; ich will ihn nicht das blitzende Schwert der |[87] Gottheit sehen lassen, damit der Wolf nicht die Flucht ergreift; er wird mich wie ein Lamm zerreißen und von dem dreischneidigen Schwert in meinem Inneren |[88] durchbohrt werden. ,,Denn nicht bin ich gekommen um ihm Frieden |[89] zu bringen, sondern das Schwert.''

|[90] ,,Vater, wenn es möglich ist, daß dieser Kelch vorübergeht, gehe er vorüber.'' |[91] Ich verberge den göttlichen Hirten im Lamm des Leibes; den göttlichen Hirten will ich nicht verraten, |[92] damit der Wolf nicht fliehe; denn wenn er den Hirten sieht, sucht der Wolf das Weite; |[93] ich rede wie ein Lamm, das keinen Hüter hat, ,,ich bin wie ein hilfloser Mensch |[94] geworden''. Als Lamm wird er mich zerfleischen und von dem Hirten in meinem Inneren mit dem Kreuzesstamm |[95] zerschmettert werden; er wird das Senfkorn zerkauen und |[96] die Schärfe der Gottheit zu schmecken bekommen, die ihn schrecklich verbrennt; er wird mich als Menschen |[97] zermalmen und seine Zähne am harten Fels der Gottheit zerbrechen |[98] damit er verlerne, Menschen zu verschlingen und es wird sich erfüllen, was geschrieben steht:

,,Ὁ δὲ Θ(εό)ς || [36r] συνθλάσει τοὺς ὀδόντας αὐτοῦ ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ.“

,,Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,] ⟨παρελθεῖν⟩ τὸ ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω“. Εἰ ᾔδει [ὁ]ποῖόν ἐστι ⟨ν⟩ τὸ ποτήριον τοῦτο, ὅπερ ἐγὼ εἰρωνίᾳ ἀπεύχομαι, ἐκεῖνος ἂν ηὔξατο παρελθεῖν· [κατ'] ἐκείνῳ γάρ ἐστιν κεντητήριον, τοῖς δὲ ἐμοῖς σωτήριον. ὅταν με καταπίῃ, τότε αἰσθήσεται, ὅν κατέπιεν. ὅταν ἴδῃ δι' ἐμὲ ⟨τὸν⟩ ἥλιον σκοτιζόμενον, ἡμέραν ἀφανιζομένην, τότε αὐτὸς πικρανθήσεται κ(αὶ) πληρωθήσεται τὸ γεγραμμένον· ,,Ὁ Ἅιδης κάτωθεν ἐπικράνθη συναντήσας σοί.“

,,Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,] ⟨παρελθεῖν⟩ τὸ ποτήριον τοῦτο⟨,⟩ παρελθάτω“. Τὸ ποτήριον τοῦτο μὴ οὖν σκανδαλιζέτω ὑμᾶς· τὰ τοιαῦτα ῥήματα ἐν σοφίᾳ λεγόμενα ἐκδέξασθε καὶ ὄψεσθε τὴν ἔκβασιν τῶν ῥημάτων μου || [36v] καὶ τότε θαυμάσητε τὴν σοφίαν τῶν λόγων μου. Νομίζει μωρόν μου εἶναι τὸ τέχνασμα καὶ οὐκ οἶδεν, ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ Θ(εο)ῦ σοφώτερον τῶν ἀν(θρώπ)ων ἐστιν· νομίζει ἐκ τῶν τοιούτων ⟨μου ῥημάτων⟩ ἀσθενέστατόν με εἶναι καὶ οὐκ οἶδεν, ὅτι τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θ(εο)ῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀν(θρώπ)ων ἐστίν· οὐκ οἶδεν· ἐγὼ μὲν πίνω τὸ ποτήριον, ἐκεῖνος δὲ μεθυσθήσεται καὶ σκοτωθήσεται, οἱ δὲ ἐμοὶ ἐξυπνισθήσονται καὶ ἐκνήψουσιν. Νῦν χαίρει ἀκούων τῶν τοιούτων μου ⟨ταπεινῶν⟩ ῥημάτων⟨, ὅταν εἴπω⟩· ,,Π(άτ)ερ, εἰ δυνατὸν [,] ⟨παρελθεῖν⟩ τὸ ποτήριον τοῦτο ⟨,⟩ παρελθάτω“. Ὅταν μέντοι καταπίῃ με⟨, τότε αἰσθήσεται ὃν κατέπιεν⟩· ὅταν ἴδῃ πέτρας σχιζομένας καὶ τὰ μνημεῖα || [37r] κ(αὶ) τοὺς τάφους [ἀναρ]ῥηγνυμένους, [καὶ] ἐκεῖνον αὐτὸν ῥαχιζόμενον καὶ τοὺς νεκροὺς ἀναπηδῶντας ⟨ζῶντας⟩ καὶ εἰς οὐ(ρα)νὸν ἁλλομένους, τότε μετανοήσει καὶ πενθήσει, ἐφ' οἷς νῦν ⟨ῥήμασιν⟩ χαίρει. Οὐκ οἶδεν, ὅτι ἣν ἱστᾷ παγίδα ἑαυτῷ ἱστᾷ καὶ ἐμπεσεῖται ⟨καὶ πληρωθήσεται⟩ [κατὰ] τὸ γεγραμμένον· ,,Λάκκον ὤρυξε ⟨ν⟩ καὶ ἀνέσκαψεν [αὐτὸν] καὶ ἐμπεσεῖται εἰς βόθρον, ὅν ἐργάσατο“· οὐκ οἶδεν, ὅτι ὅν μέλλει ἱστᾶν Σ(ταυ)ρόν, ἐμοὶ μέν ἐστιν παστάς, ἐκείνῳ δὲ Σ(ταυ)ρός· [ἐμοὶ μέν ἐστι θάλαμος, ἐκείνῳ δὲ θάνατος]. Ὦ ποτήριον, διαβόλου κεντητήριον, δαιμόνων φυγαδευτήριον, ἁμαρτημάτων λικμητήριον, ἁμαρτωλῶν ἱλαστήριον, ἀθανασίας ποτήριον καὶ ζωῆς αἰωνίου ἐργαστήριον.

,,Πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς ἐσύ“· Ἔγνω ὁ δύστηνος, ὅτι, ὅσα εἶπον, || [37v] ἐγένετο. ἤκουσέ ⟨ν⟩ μου λέγοντος ,,Εὐχαριστῶ σοι, Π(άτ)ερ, ὅτι εἰσήκουσάς

100, 106 παρελθάτω: Μ παρελθέτω 103 αἰσθήσεται: Σ σταυθήσεται
103–104 Μ ἥλιον ἀφανιζόμενον, ἡμέραν σκοτιζομένην
108 Μ ἔκβασιν τῶν λόγων μου 108–109 Μ σοφίαν τῶν ῥημάτων μου
109 Μ μωρόν μου τὸ τέχνασμα εἶναι
113 ἐκνήψουσιν corr. ex Σ ἐκνήψωσιν / Μ ἐγερθήσονται
115 παρελθάτω: Μ παρελθέτω 116 αἰσθήσεται: Σ σταυθήσεται
121–122 ἐργάσατο: Μ εἰργάσατο 122 παστάς: Μ παστὸς
124–125 Μ ζωῆς ἐργαστήριον, ἁμαρτωλῶν ἱλαστήριον, ἀθανασίας ποτήριον

93–94 Ps 88, 5 99 Ps 58, 7 100–106, cf. Mat. 26, 39 105 Jes 14, 9
110, 111–112 1 Co 1, 25 114–115 cf. Mat 26, 39 121–122 Ps 7, 16
126 Mat 26, 39

95–98 cf. H 99, 8–14

|[99] ,,Gott aber wird seine Zähne in seinem Maul zerschlagen.“
|[100] ,,Vater, wenn es möglich ist, daß dieser Kelch vorübergeht, gehe er vorbei.“ Wenn |[101] er wüßte, von welcher Art dieser Kelch ist, den ich scheinbar verleugne, würde er |[102] darum beten, daß er vorüber ginge; denn für jenen ist ein Stachel, was für die Meinigen ein Heilmittel; |[103] wenn er mich verschlingen wird, dann wird er verspüren, wen er verschlungen hat; wenn er meinetwegen die Sonne |[104] verfinstert und den Tag geschwunden sehen wird, dann wird er zu Schanden werden und sich die Schrift erfüllen: |[105] ,,Die Hölle wurde zu Schanden, als sie dir in der Tiefe begegnete.“
|[106] ,,Vater, wenn es möglich ist, daß dieser Kelch vorübergeht, gehe er vorbei.“ Dieser |[107] Kelch bereite euch also kein Ärgernis; nehmt diese in Weisheit gesprochenen |[108] Worte an und betrachtet den Erfolg meiner Rede und dann staunt über die |[109] Weisheit meiner Worte. Er glaubt, mein Werk sei einfältig, und weiß doch nicht, daß |[110] die Einfalt Gottes klüger als die Menschen ist; er hält mich auf Grund dieser meiner |[111] Worte für überaus schwach und weiß doch nicht, daß die Schwäche Gottes |[112] stärker als die Menschen ist; er weiß nicht, daß ich zwar den Kelch leere, er |[113] aber sich daran berauschen und ihm schwindeln wird, die meinigen jedoch ernüchtert und besonnen werden. |[114] Jetzt hört er mit Freude meine derart beschämenden Worte, wenn ich sage: ,,Vater, |[115] wenn es möglich ist, daß dieser Kelch vorübergeht, gehe er vorbei.“ Wenn er |[116] mich allerdings verschlingen wird, dann wird er verspüren, wen er verschlungen; wenn er die Felsen gespalten, die |[117] Gräber und Grüfte zersprengt, jenen selbst zerschlagen |[118] und die Toten lebend sich aufrichten und in den Himmel eilen sieht, da |[119] wird sich sein Sinn in Schmerz über die Worte wandeln, über die er jetzt frohlockt. Er weiß nicht, daß er sich selbst |[120] die Falle stellt, zu Fall kommen und sich die Schrift erfüllen wird: |[121] ,,Er machte eine Grube und hob sie aus, und er wird in den Abgrund stürzen, den er |[122] sich selbst geschaufelt;“ er weiß nicht, daß er das Kreuz für mich als Brautgemach, sich selbst |[123] jedoch zur Kreuzigung zimmert. O Kelch, des Teufels |[124] Todesstoß, der Dämonen Flucht, der Sünden |[125] Dreschflegel, der Sünder Vergebung, der Unsterblichkeit Gefäß und ewigen Lebens Werkstätte.
|[126] ,,Indes nicht wie ich will, sondern wie du.“ Es wußte der Unselige, daß, was immer ich sagte, |[127] sich erfüllte; er hörte mich sprechen: ,,Vater, ich danke dir, daß du mich erhört hast;

μου· ἐγω δὲ ᾔδειν, ὅτι πάντοτέ μου ἀκούεις“· Νῦν, ἐπειδὴ ηὐξάμην παρελθεῖν τὸ ποτήριον τοῦ θανάτου, ἵνα μὴ νομίσας διὰ τῆς εὐχῆς μου παρέρχεσθαι τὸ ποτήριον χαῦνος γένηται περὶ τὸ πρᾶγμα τοῦ Σ(ταυ)ροῦ, τῆς εὐχῆς μου τὴν ἔκβασιν ἀμφίβολον ποιῶ καὶ λέγω· ,,Πλὴν οὐχ' ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ“· Τῷ Π(ατ)ρί μου προσάπτω τοῦ θανάτου τὴν ἐξουσίαν [καίτοι αὐτὸς ἐξουσίαν] καὶ οὐκ' ὡς ἔχω ⟨ν ἐξουσίαν⟩ θεῖναι τὴν ψυχήν μου καὶ ἐξουσίαν ἔχω ⟨ν⟩ πάλιν λαβεῖν αὐτὴν κρύπτω τὸ θεϊκόν μου ἀξίωμα πετάλοις λογικοῖς, κρύπτω ⟨μου⟩ τὸ ἐξουσιαστικὸν [μου] τῆς θεότητος λόγοις ἀνθρωπίνοις, λέγω⟨ν⟩· ,,⟨Πλὴν⟩ οὐχ' ὡς ἐγὼ || θέλω, ἀλλ' ὡς 810 σύ“· Οὐκ οἶδεν ὁ τυφλός, ὅτι τὸ ἐμὸν θέλημα καὶ τὸ τοῦ Πατρός μου ἕν ἐστι; ,,Πάντα γάρ, ὅσα ἔχει ὁ Πατήρ, ἐμά ἐστι“ καὶ ,,'Εγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμεν“·

,,Πλὴν οὐχ' ὡς ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὡς σύ“· κρεμάσει τὸν κόκκον τοῦ σίτου καί, ὅταν καταπίῃ με, ὄψει αὐτὸν ὑπὸ τοῦ ἐντρίτου σχοινίου δεινῶς ἀπαγχόμενον.

'Αλλ' ἴσως ἐρεῖ τις τῶν ἀκουόντων· καὶ ἄραγε ὁ Χριστὸς ἐνέπαιξε τῷ διαβόλῳ ἢ ἐξὸν ἦν ἐμπαίζειν αὐτῷ; Πρὸς ὃν ἐροῦμεν ὅτι· ἀνάγνωθι τὰς Γραφὰς καὶ εὑρήσεις Αὐτοῦ τὸν Πατέρα λέγοντα πρὸς Μωϋσέα· ,,'Ορᾷς, πόσα ἐμπέπαιχα τοῖς Αἰγυπτίοις;“ τοιγαροῦν καὶ ὁ Κύριος ἐνέπαιξε τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς δαίμοσιν. ἔδει γὰρ αὐτόν ὡς ἀνόητον χλευασθῆναι τὸν μεγαλοῤῥημονοῦντα καὶ λέγοντα· ,,'Εν τῇ ἰσχύει μου ποιήσω καὶ ἐν τῇ συνέσει τῶν χειρῶν μου ἀφελῶ ὅρια ἐθνῶν καὶ τὴν οἰκουμένην ὅλην ὡς νοσσιάν καταλήψομαι, καὶ ὡς καταλελειμμένα ᾠὰ καὶ οὐδεὶς ἔσται, ὃς ἀντείπῃ μοι·“ ἔδει αὐτὸν τοίνυν ἐμπαιχθῆναι καὶ τοὺς δαίμονας, ἵνα ἀποδείξῃ τοὺς τὰ τοιαῦτα καυχωμένους καὶ παιδίων εἶναι ἀνοητέρους. διὸ οὔτε ἔγνωσαν, ὃ ἐποίουν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν Κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν· προανεφώνει δὲ καὶ ὁ προφήτης περὶ τοῦ δράκοντος τούτου, ὅτι ἐμπαιχθήσεται, λέγων· ,,Δράκων οὗτος, ὃν ἔπλασας ἐμπαίζειν αὐτῷ“· 816

---

142 Αὐτοῦ τόν Πατέρα corr. ex M αὐτόν τὸ Πατέρα

127–128 Joh 11, 41–42 131 Mat 26, 39 135–136 Mat 26, 39 142–143 2 Mos 19, 4 150–157 Jes 10, 13–14 146 Ps 104, 28

|[128] ich wußte aber, daß du mich immer hörst.“ Damit er nun, nachdem ich um |[129] Abwendung des Todeskelches gebetet hatte, nicht meine, daß der Kelch |[130] durch mein Gebet vorübergehe und er sich um die Angelegenheit des Kreuzes leichtfertig nicht mehr kümmere, stelle ich den Erfolg meines Gebetes |[131] in Frage und sage: ,,Indes nicht wie ich will, sondern wie du.“ Meinem Vater |[132] lege ich die Gewalt über den Tod zu Händen und so als ob ich keine Macht hätte, |[133] meine Seele dahinzugeben und keine Macht, sie wieder anzunehmen, verberge |[134] ich meine göttliche Würde, meine Gewalt |[135] im Blattwerk menschlicher Rede, indem ich spreche ,,Aber nicht wie ich will, sondern wie |[136] du“. Weiß der Verblendete nicht, daß mein Wille und der meines Vaters eins sind? |[137] ,,Alles nämlich, was der Vater hat, ist mein“ und ,,Ich und der Vater sind eins.“

|[138] ,,Indes nicht wie ich will, sondern wie du;“ er wird das Weizenkorn aufhängen und, |[139] wenn er mich verschlingen wird, sich vom dreigeknüpften Strick schmählich abgewürgt sehen.

|[140] Aber vielleicht hat einer der Zuhörer einzuwenden: Christus hat also mit dem Teufel seinen Spott getrieben; |[141] war es denn seiner würdig, diesen zu übertölpeln? Dem Frager können wir nur sagen: Lies in der Schrift |[142] und du wirst seinen Vater zu Moses sagen hören: ,,Siehst du, wie sehr ich |[143] die Ägypter überlistet habe;“ auf diese Weise täuschte auch der Herr den Teufel und die |[144] Dämonen; es sollte nämlich der Unverstand des Großmauls verhöhnt werden, der da sprach: |[145] ,,Aus meiner Stärke werde ich handeln, in meiner Hände Druck der Völker Grenzen |[146] aufheben, den ganzen Erdkreis wie ein Nest ergreifen, wie im Stich gelassene Eier |[147] fortschleppen und niemand wird sein, der mir widerspräche;“ darum mußten er und die |[148] Dämonen verspottet werden, damit er die sich damit Brüstenden törichter |[149] als Kinder erweise; und darum wußten sie nicht, was sie taten; wenn sie es nämlich gewußt hätten, so hätten sie den Herrn der Glorie |[150] nicht gekreuzigt; es sagte aber auch der Prophet voraus, daß |[151] der Drache getäuscht werden wird, mit den Worten: ,,Dieser Drache, den du erschaffen, mit ihm Spott zu treiben.“

EVANGELOS CHRYSOS/BONN

EINE KONJEKTUR ZU JOHANNES MALALAS

Im 18. Buch der Weltchronik des Johannes Malalas steht ein Bericht über die Umbenennung der Stadt Antiocheia am Orontes zu Theupolis. Nach diesem Bericht soll die Umbenennung nach dem Befehl eines heiligen Symeon vorgenommen worden sein: „'Εν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ μετεκλήθη 'Αντιόχεια Θεούπολις κατὰ κέλευσιν τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ"[1]). Es handelt sich offensichtlich um den heiligen Symeon Stylites den Jüngeren, den Thaumaturgos.

Die Lebensgeschichte dieses Heiligen gibt Anlaß, an der Historizität dieser Nachricht zu zweifeln. Denn die Umbenennung geschah anläßlich eines Erdbebens in Antiocheia, das bei Theophanes genau datiert ist, auf den 29. November 528[2]). Aus der *Vita sancti Symeonis* in Verbindung mit anderen Quellen geht aber hervor, daß der Heilige im Jahr 521 geboren wurde[3]) und folglich sieben Jahre alt war, als das Erdbeben eintrat bzw. die Umbenennung von Antiocheia vorgenommen wurde. Es ist also sehr unwahrscheinlich, daß Symeon die κέλευσις zur Umbenennung der Stadt gegeben hat, auch wenn man unter κέλευσις nicht wörtlich einen Befehl sondern eine Anregung oder einen Anlaß verstehen will[4]). Dazu ist noch festzuhalten, daß die *Vita Symeonis*,

[1]) Malalas, S. 443, 17 Bonn = PG 97, 653 A.

[2]) Theophanes, S. 177, 22 de Boor. Dieses Datum wurde gegen P. Sakolowski, Fragmente des Stephanos von Byzantion, *Philologisch-historische Beiträge* (Festschrift C. Wachsmuth), Leipzig 1897, S. 108, Anm. 1, von mehreren Gelehrten verteidigt; vgl. E. Honigmann, RE III A, 2370f. Allein der numismatische Befund (siehe unten, Anm. 4) dürfte jedoch jeden Zweifel ausschließen.

[3]) C. Janningius, De sancto Symeone stylita: AA SS Mai V, S. 303f. — A. Ehrhard (Krumbacher, GBL² 1897), S. 144f. — H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 397.

[4]) So hat z. B. V. Schultze die Stelle interpretiert: „Auf dieses Orakel hin soll der Jüngere Symeon den neuen Namen veranlaßt haben. Es wird aber auch daneben die Entstehung auf eine Anordnung des Kaisers nach dem Erdbeben des Jahres 528 zurückgeführt, was wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat", Altchristliche Städte und Landschaften, III Antiochia, Gütersloh 1930, S. 367. Vgl. auch H. Leclercq, DACL I 2390, Anm. 9, wo er von „l'instigation de Siméon le Thaumaturge" spricht. Zutreffend erklärt Schultze den neuen Namen aus dem fürchterlichen Erdbeben der heimgesuchten Stadt, die jetzt unmittelbar in den Schutz Gottes gestellt wird. Unhaltbar ist aber seine Meinung, daß keine Umbenennung vorgenommen wurde, sondern dem Namen Antiocheia Theupolis als Zuname hinzugefügt wurde. Theupolis ist nach Schultze auch während der Regierungszeit Iustinians ein Zuname gewesen,

die ältere, sowie die späteren Metaphrasen, die in aller Ausführlichkeit über sein Leben und seine Tätigkeit in seiner Heimatstadt erzählt, diese

immer mit dem alten Namen verbunden, ebenda. Diese Meinung widerlegt der Gebrauch des Namens Theupolis als des eigentlichen Namens der Stadt in der Gesetzgebung Iustinians: "Πάντες οἱ ἁγιώτατοι πάσης τῆς οἰκουμένης πατριάρχαι, ὅ τε τῆς ἑσπερίας Ῥώμης καὶ ταύτης τῆς βασιλίδος πόλεως καὶ Ἀλεξανδρείας καὶ Θεουπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων, Nov. 109 (Corpus Iuris Civilis III, Novellae, Berlin 1954, ed. R. Schöll-G. Kroll, S. 518, 4ff.); vgl. Nov. 123 (Kroll, S. 597, 14); Nov. 155 (Kroll, S. 732, 28). Die erste Erwähnung des neuen Namens in der kaiserlichen Gesetzgebung stammt aus dem Jahre 533, Cod. Iustinianus I 1, 6. 9 (ed. P. Krüger, Berlin 1959, S. 8). Schon seit 529 wurde jedoch auf den kaiserlichen in Antiocheia geprägten Münzen der alte Name der Stadt endgültig durch den neuen ersetzt: W. Wroth, Catalogue of the Imperial Byzantine Coins in the British Museum, London 1908, S. 53–61; 91–96; 116–121; 144–148; 175–177; 223–224; vgl. auch S. XVI und C. Vgl. auch die Bischofslisten der Konzilien aus der Zeit Iustinians: Aus dem Konzil von Konstantinopel 536, "Μάγνου πρεσβυτέρου καὶ Ἡρακλείου διακόνου καὶ ἀποκρισιαρίων Ἐφραιμίου τοῦ ὁσιωτάτου πατριάρχου τῆς ἐν Θεουπόλει ἁγιωτάτης ἐκκλησίας", *Acta Conciliorum Oecumenicorum* t. III, Collectio Sabbaitica (Berlin 1940, ed. Ed. Schwartz), S. 29, 8f.; S. 127, 31f.; 156, 7f.; S. 171, 22f.; vgl. auch S. 40, 33; 40, 36; 41, 40; 59, 26; 208, 21. Aus dem II. Constantinopolitanum 553, „Domnino sanctissimo patriarcha Theopolitanae magnae civitatis", Mansi IX 173 B; „Δομνῖνος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Θεουπολιτῶν" = „Domninus misericordia dei episcopus Theopolitanae civitatis", Mansi IX 389/390 A; vgl. auch Mansi IX 188 C und 189 D. Bei der Erzählung der Ereignisse nach der Umbenennung von Antiocheia verwendet Euagrios in mehreren Fällen nur den Namen Theupolis: "Τὴν δὲ Θεουπολιτῶν Ἀναστασίου μετὰ Δομνῖνον ἐπισκοποῦντος, IV 39 (Bidez, S. 190, 12). Vgl. V 5 (Bidez, S. 201, 18); V 9 (Bidez, S. 204, 29); V 17; 18 (Bidez, S. 212, 14; 18; 29); V 21 (Bidez, S. 217, 4); VI 7 (Bidez, S. 225, 31); VI 8 (Bidez, S. 227, 3); VI 11 (Bidez, S. 229, 8); VI 13 (Bidez, S. 231, 25) und VI 24 (Bidez, S. 240, 18). In einigen Fällen kommt auch der Name ἡ Ἀντιόχου vor; beide Namen werden jedoch nie zusammengenommen, IV 9 (Bidez 159, 29); IV 11 (Bidez 161, 1); IV 25 (Bidez 172, 16); IV 26 (Bidez 173, 1), IV 29 (Bidez 177, 6; 178, 14); IV 35 (Bidez 185, 11); IV 38 (Bidez 186, 25; 189, 34); IV 39 (Bidez 190, 25). Aber auch das in Antiocheia gefundene Orakel, von dem Malalas berichtet, „καὶ σύ, τάλαινα πόλις, Ἀντιόχου οὐ κληθήσῃ" (S. 443, 19) konnte nur durch eine wirkliche Namensänderung erfüllt werden.

Vgl. auch bei Prokopios, De Aedificiis V 9 (ed. I. Haury, S. 170, 15). In de Aedif. II 10 und V 5 (Haury, S. 76, 13 und 158, 26), kommt der Satz vor, „Ἀντιόχεια, ἡ νῦν Θεούπολις ἐπικέκληται, der auch eine Namensänderung andeutet. Für Prokopios, den tendenziösen, antiiustinianisch eingestellten und religiös indifferenten Senator und Historiker, war Antiocheia der eigentliche Name der Stadt. Er gibt aber spöttisch an, daß zur Zeit Iustinians (νῦν) — zu der nichts richtig gemacht wird — diese Stadt einen anderen Namen erhalten mußte. Diese Interpretation der Prokopios-Stelle verdanke ich Herrn Prof. B. Rubin. Anders B. A. Müller, Zu Stephanos Byzantios, *Hermes* 53 (1918) 342–343, und E. Honigmann, a. a. O., Sp. 2371. — Antiocheia wurde auch unter den Arabern „Gottesstadt" genannt, E. Honigmann, Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum, in: *Ztschr. d. deutschen Palästina-Vereins* 46 (1923) 159, und a. a. O., Sp. 2371.

Angabe, die ihm ein großes Ansehen hätte verschaffen können, nicht enthält[5]).

Aber auch gegen die Echtheit der Notiz selbst, wie sie im vorliegenden Text steht, muß man Einwände erheben. Wir wissen nicht genau, wann die Chronik veröffentlicht wurde; soviel ist jedoch nach Moravcsik gewiß, „daß man — schreibt man das ganze Werk dem Malalas zu — annehmen muß, daß er die ersten 17 Bücher und den Anfang des 18. — wo sich auch unsere Notiz befindet — in Antiocheia geschrieben hat und sie noch zu Lebzeiten Iustinians (vielleicht um 548) veröffentlichte"[6]). Symeon starb aber erst im Jahre 592[7]). Die Chronik also, die noch zu Lebzeiten Symeons verfaßt wurde, kann ihn nicht „Heiligen und Wundertäter" genannt haben, wie es in der Notiz steht. Die Notiz stammt nicht aus der Feder von Malalas; sie ist eine Interpolation.

Die Hoffnung, eine Erklärung dieser merkwürdigen Notiz durch einen Vergleich der Handschriften und die Heranziehung der älteren Übersetzungen zu finden, scheiterte von vornherein. Denn die Chronik ist nur in einer einzigen Handschrift, dem Cod. Baroccianus (Oxford) 182 (s. XI) vollständig überliefert[8]). Auch die für die Textgeschichte der Chronik sehr wichtige alte slavische Übersetzung (10./11. Jahrhundert) enthält nur eine Zusammenfassung des 18. Buches, in der der Bericht über die Umbenennung fehlt[9]). Den Weg zur Lösung dieses Rätsels hat mir ein Aufsatz von J. B. Bury gezeigt. Um die textkritische Forschung der Chronik zu erleichtern, verglich der bekannte Historiker die einzige erhaltene Handschrift mit ihrer maßgebenden Ausgabe, dem Text von L. Dindorf im Bonner Corpus, und stellte seine Fehler zusammen[10]). Für S. 443, 17 stellte er fest, daß in der Handschrift die Notiz „τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ" *secunda manu* und *in rasura* steht[11]). Da-

[5]) So die älteste, vor kurzem herausgegebene Vita: Paul Van den Ven, La vie ancienne de saint Syméon stylite le jeune, I, Introduction et texte grec (*Subsidia Hagiographica* 32), Bruxelles 1962, wie auch die Bearbeitung des Nikephoros Uranos: Vita sancti Symeonis iunioris Stylitae conscripta a Nicephoro, magistro Antiochiae: AA SS Mai V, S. 310ff. = PG 86, 2987ff.

[6]) G. Moravcsik, Byzantinoturcica I, Berlin [2]1958, S. 329. Vgl. Wolf, RE IX 1798.

[7]) G. Janningius, a. a. O., S. 304; H.-G. Beck, a. a. O., S. 397.

[8]) G. Moravcsik, a. a. O., S. 330. Die wenigen sonst erhaltenen Bruchstücke des Malalas enthalten den Bericht über die Umbenennung nicht.

[9]) V. M. Istrin, Chronika Ioanna Malaly v slavjanskom perevode: Sbornik otdelenija russkago jazyka i slovesnosti Imp. Akademii Nauk 91, No 2 (1914); Die englische Übersetzung: M. Spinka-Gl. Downey, Chronicle of John Malalas, Books VIII—XVIII, Chicago 1940.

[10]) J. B. Bury, Johannes Malalas: The text of the Codex Baroccianus: *Byz. Ztschr.* 6 (1897) 219–230.

[11]) Die Feststellung von Bury enthält allerdings einen Irrtum. Denn er schreibt die Notiz wie folgt „τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ" mit der Bemerkung: „The

durch ist eigentlich das Problem zur Hälfte gelöst: Die unhaltbare Notiz stand nicht im Originaltext der Handschrift; deswegen ist die aus geschichtlichen Gründen gewonnene Feststellung auch textkritisch vertretbar, daß nämlich die Notiz nicht aus der Feder des Malalas stammt. Was ist aber statt dessen tatsächlich dort gestanden?

Außer diesem Bericht bei Malalas hören wir von dem Erdbeben des Jahres 528 und der Umbenennung der Stadt Antiocheia in den Ethnika des Stephanos Byzantios, in der Kirchengeschichte des Euagrios und in der Chronographia des Theophanes. In allen diesen Quellen wird die Umbenennung dem Kaiser Iustinian zugeschrieben, und zwar in engster Verbindung mit seinem Befehl zum Neuaufbau der Stadt nach dem Erdbeben. Stephanos Byzantios definiert den Namen Theupolis als „ἡ μεγίστη τῆς ἕω πόλις, ἥτις ἐξ Ἀντιοχείας μετὰ τὸν σεισμὸν ὠνομάσθη ὑπὸ Ἰουστινιανοῦ“[12]). Euagrios sagt: „Τότε καὶ Θεούπολις ἡ Ἀντιόχεια προσηγορεύθη, καὶ ἄλλης προνοίας πρὸς τοῦ βασιλέως τυχοῦσα[13]). Theophanes schließt mit folgender, noch deutlicherer Nachricht den Bericht über das Erdbeben: „Καὶ πάλιν ὁ βασιλεὺς καὶ ἡ αὐγοῦστα πολλὰ ἐδωρήσαντο χρήματα εἰς ἀνανέωσιν καὶ οἰκοδομὴν τῆς Ἀντιοχέων πόλεως, καὶ μετωνόμασεν αὐτὴν Θεούπολιν“[14]).

Die Übereinstimmung dieser Quellen steht im Einklang mit der bekannten Vorliebe Kaiser Iustinians für die Umbenennung von Städten und Provinzen, vor allem anläßlich von Gründungen und Neugründungen, in denen er als κτίστης galt und dadurch die Verfügung über die Benennung bzw. Umbenennung in Anspruch nahm[15]). Sie hat mich zu der Vermutung geführt, daß auch in dem Bericht des Malalas ursprünglich der Kaiser genannt war. Nachträglich habe ich festgestellt, daß erst dadurch die Zusammenhänge in dem Bericht über die Umbenennung deutlich werden: Der erste Satz leitet den ganzen Bericht ein, indem er die offizielle Umbenennung durch

small letters sec. m. and in rasura“, S. 229. Der Name Symeons steht aber in der Handschrift auch *secunda manu* und *in rasura*. Man muß also die Notiz schreiben: Τοῦ ἁγίου Συμεὼν τοῦ θαυματουργοῦ, s. unten, S. 151.

[12]) Ethnika, s. v. Θεούπολις (ed. A. Meineke, Graz [2]1958, S. 309). Zur Echtheit der Notiz und zu ihrer Bedeutung für die Datierung der Ethnika siehe E. Honigmann, RE III A 2370/71.

[13]) Hist. eccles. IV 6 (ed. Bidez, S. 156, 22f.) = PG 86, 2712 C f. Vgl. auch Nikephoros Kallistos Xanthopulos, hist. eccl. 17: PG 147, 225 A: „Ὅτε δὴ καὶ τῆς ἀνηκούσης πρὸς Ἰουστινιανοῦ τυχοῦσα προνοίας καὶ Θεούπολις ὠνόμασται“.

[14]) S. 178, 5–7 de Boor. Ähnlich berichtet der sich auf Theophanes stützende Georgios Kedrenos: „Καὶ πάλιν ὁ βασιλεὺς καὶ ἡ αὐγοῦστα πολλὰ ἐδωρήσαντο χρήματα εἰς ἀνακαινισμὸν τῆς Ἀντιόχου πόλεως, καὶ μετωνόμασαν αὐτὴν Θεούπολιν“, Σύνοψις Ἱστοριῶν, PG 121, 705 A.

[15]) Von den vielen Umbenennungen, die Kaiser Iustinian anordnete, seien hier erwähnt: Iustiniana prima in Illyricum (Nov. 11 Kroll S. 94) Iustinianopolis in Armenia (Nov. 31 Kroll S. 235, 32f.), Iustiniana (Karthago) in Afrika (Nov. 131 Kroll, S. 656, 6).

den Kaiser angibt; dann werden die Ereignisse in Antiocheia selbst erwähnt, die die Umbenennung veranlaßten[16]); schließlich kommt der Bericht wieder auf die Anordnung des Kaisers zurück. Ihm wurden die Ereignisse von Antiocheia vorgetragen, und er gewährte daraufhin die *sacra munificentia*[17]).

Dieser Vermutung entsprechend, habe ich versucht, die radierte Stelle in der Oxforder Handschrift zu entziffern. Die Stelle ist sehr sorgfältig radiert so daß sich kaum mehr erkennen läßt, was früher dort stand. Außerdem wirkt erschwerend, daß der Codex palimpsest ist. Es sind aber doch drei Spuren der ersten Hand vorhanden, die mich zu der Konjektur τοῦ αὐτοῦ βασιλέως führten: 1. Das erste τοῦ und das α des von der zweiten Hand geschriebenen ἁγίου stammen von der ersten Hand; das kann man sofort erkennen, weil die erste Hand dunkelrote und die zweite dunkelblaue Tinte verwendete. 2. Über dem für den Buchstaben nach dem α vermuteten Raum ist ein spiritus lenis zu erkennen. Diese zwei Spuren führten mich zum ersten Teil der Konjektur, τοῦ α⟨ὐτοῦ⟩. 3. Etwa in der Mitte des übrigen Raumes ist der oberste Teil eines schrägen Striches (') trotz der Rasur erkennbar. Das dürfte der oberste Teil eines λ sein, und man kann folglich aus diesem Strich das λ des Wortes βασιλέως rekonstruieren. Ein Vergleich des Raumes, den diese Konjektur in der Buchstabengröße der ersten Hand einnehmen würde, mit der Länge der Rasur bestätigt die Vermutung, daß die radierte Notiz τοῦ αὐτοῦ βασιλέως hieß.

Zuletzt ist noch die Frage zu beantworten, warum die „zweite Hand“ den Symeon anstatt des Kaisers als Umbenenner von Antiocheia einsetzte. Wahrscheinlich muß dafür der Einfluß der Lektüre der *Vita sancti Symeonis* verantwortlich gemacht werden. Liest man diese Vita, so erhält man den festen Eindruck, daß Symeon in mehrfacher Hinsicht die führende Persönlichkeit der Stadt Antiocheia im 6. Jahrhundert war. Seine segensreiche Wirksamkeit in der Stadt zeigte er nach der Vita besonders bei Erdbeben. Er soll die Erdbeben, die sich zu seinen Lebzeiten ereigneten, vorausgewußt und den Menschen geraten haben, wie sie den Zorn Gottes — alle Erdbeben wurden als Theomenien aufgefaßt — besänftigen könnten[18]). Nach einem Erdbeben

[16]) „Εὑρέθη δὲ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ Ἀντιοχείᾳ χρησμὸς ἀναγεγραμμένος περιέχων οὕτως· καὶ σύ, τάλαινα πόλις, Ἀντιόχου οὐ κληθήσῃ. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν τοῖς χαρτίοις εὑρέθη τῶν τὰ ἄκτα γραφόντων τῆς αὐτῆς πόλεως ὅτι ἔκραζον κληδόνα διδοῦντες εἰς τὸ μετακληθῆναι τὴν αὐτὴν πόλιν“, S. 443, 17–22.

[17]) „Καὶ ἀνηνέχθη ταῦτα τῷ αὐτῷ βασιλεῖ Ἰουστινιανῷ· καὶ ἐδωρήσατο θείαν φιλοτιμίαν τοῖς Ἀντιοχεῦσι καὶ Λαοδικεῦσι καὶ Σελευκέσιν, ὥστε κουφισθῆναι τὴν αὐτῶν συντέλειαν ἐπὶ ἔτη τρία, χαρισάμενος ταῖς αὐταῖς πόλεσι λίτρας διακοσίας καὶ τοῖς κτήτορσιν ἀξίας ἰλλουστρίων“, S. 443, 22–444, 4.

[18]) Vita 78 (Van den Ven, S 66–68); vgl. Metaphrase des Nikephoros 81 (AA SS Mai V, S. 310f.). Vita 104 (Van den Ven, S. 81–88); vgl. Metaphrase des Nikephoros

des Jahres 551, das er vorhergesagt hatte, wird ihm vom Heiligen Geist empfohlen, „ἐντείλασθαι τῷ λαῷ λιτανεύοντας ᾆσαι καὶ στήσεσθαι τὴν ἀπειλήν“. Und der Biograph des Heiligen weiß zu berichten, daß „οἱ μὲν ἐποίουν τὸ κελευσθέν· οἱ δὲ στύλοι τῆς γῆς εὐθύς ἐστερέωντο, καὶ ὁ σεισμὸς ἀκριβῶς πέπαυτο“[19]).

Unter dem Einfluß dieser Vorstellung von der Befehlsgewalt des heiligen Symeon, die seine Vita liefert, ist m. E. die „Korrektur“ im Text des Codex Baroccianus entstanden.

(AA SS Mai V, S. 348 Eff.). — Vgl. auch H. Delehaye, Les saints stylites (*Subsidia Hagiographica* 14) Bruxelles-Paris 1923, S. LXVI.

[19]) AA SS, Mai V, S. 348 E. Es handelt sich freilich um einen Passus aus der Vita, die unter dem Namen des Nikephoros Uranos überliefert ist. Der Text der ältesten Vita lautet anders: „δίδαξον λιτανεῦσαι, καὶ παύσονται οἱ σεισμοὶ ἀπὸ τῆς γῆς. Παραυτὰ δὲ καλέσας ὁ Συμεὼν τοὺς ἀδελφοὺς ἐποίησεν ὡς προσετάχθη, καὶ οὐ προσέθετο ἡ γῆ ἔτι σαλευθῆναι ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης, Von den Ven, S. 7, 14—18. Der Interpolator des Malalas-Textes wurde vielleicht von der Metaphrase des Nikephoros beeinflußt.

JOHANNES KODER / WIEN

DIE HYMNEN SYMEONS, DES NEUEN THEOLOGEN

Untersuchungen zur Textgeschichte und zur Edition des Niketas Stethatos)*

Symeon, der neue Theologe[1]) (949—1022), ist heute kein so Unbekannter mehr wie noch vor etwa zwanzig Jahren. Bis dahin kennen wir an größeren Werken nur die Arbeit von K. Holl[2]) aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts, welche man als Ausgangspunkt der modernen Symeon-Forschung bezeichnen könnte, und die zwischen den Kriegen erschienene Ausgabe der von Niketas Stethatos verfaßten Vita Symeons[3]). Nach dem zweiten Weltkrieg blühte die Symeon-Forschung auf. Einer ersten systematischen Untersuchung der Werke Symeons durch B. Krivocheine[4]) folgte die Textausgabe der Kephalaia durch

---

*) Die vorliegende Untersuchung ist aus einem Abschnitt meiner Dissertation (Wien 1965) hervorgegangen, deren Anregung ich Herrn Professor Hunger verdanke. Eine metrische Untersuchung der Hymnen, welche — vor allem für den politischen Vers — sehr notwendig ist, wurde hier absichtlich ausgeklammert; sie soll später erfolgen.

[1]) H. G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 360ff., 585ff.

[2]) K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig 1898, S. 26.

[3]) I. Hausherr — G. Horn, Un grand mystique byzantin: Vie de Syméon le nouveau théologien par Nicétas Stéthatos, Roma 1928 *(Or. Christ. 12).*

[4]) B. Krivosheine, The Writings of St. Symeon the New Theologian, in: *Or. Christ. Per.* 20 (1954) 298—328.

J. Darrouzès[5]) und der Katechesen durch B. Krivocheine[6]). Diesen Texteditionen stehen Abhandlungen über verschiedene inhaltliche Probleme der Werke Symeons gegenüber, so z. B. H. M. Biedermanns Untersuchung zum Menschenbild Symeons[7]) oder die erst jüngst erschienene Dissertation von D. Stathopoulos über die Gottesliebe bei Symeon[8]).

Eine kritische Ausgabe der Hymnen fehlt bisher. Im folgenden wird versucht, die Handschriftenverhältnisse des Hymnencorpus klarzustellen und die Stellung des Symeonschülers Niketas Stethatos als des Herausgebers der Hymnen und Apologeten Symeons gegenüber den Anfeindungen des Stephanos von Nikomedeia (Synkellos des Patriarchen Sergios II.) und der Mitbrüder im Kloster zu charakterisieren. Vor allem die noch unedierte Einleitung zu den Hymnen, aber auch die Scholien erweisen die Vertrautheit des Niketas Stethatos mit Pseudo-Dionysios Areopagites, welche auch aus seinen übrigen Arbeiten zu Dionysios, besonders aus seinem Brief an Niketas Diakon, erhellt.

Das Corpus der Hymnen umfaßt 58 Einzelstücke (insgesamt rund 10.700 Verse); dabei ist der Brief an den obenerwähnten Synkellos Stephanos (als Hymnus 21) mitgezählt. Desgleichen eine Ἀλφάβητος κατὰ στοιχεῖον, welche zwar nicht eigentlich einen Hymnus darstellt, jedoch ganz gut ein Frühwerk Symeons sein könnte, welches von dem Redaktor der Hymnen, Niketas Stethatos, als Hymnus 5 in das Corpus hineingenommen wurde. Ich sehe jedenfalls keinen Grund, das Alphabet Symeon abzusprechen. Die Erweiterung zu einer ἀλφάβητος διπλοῦς durch einen Bearbeiter möchte ich jedoch mit P. Maas[9]) annehmen, wobei m. E. aus textgeschichtlichen Gründen als Interpolator nur Niketas in Frage kommt. Unecht sind hingegen die beiden letzten Hymnen (Nr. 54 und 55) in der Ausgabe von Dionysios Zagoraios; dies wird jedoch im folgenden ausführlicher behandelt.

[5]) Syméon le Nouveau Théologien, Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques. Introduction, texte critique, traduction et notes de J. Darrouzès, Paris 1957 (*Sources Chrétiennes* 51).

[6]) Syméon le Nouveau Théologien, Catéchèses. Introduction, texte critique et notes par B. Krivosheine, traduction par. J. Paramelle, Band 1–3, Paris 1963–1965 (*Sources Chrétiennes* 96. 104. 113).

[7]) H. M. Biedermann, Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngeren, dem Theologen, Würzburg 1949 (*Das östliche Christentum*, N. F. 9), S. 69ff.

[8]) D. L. Stathopoulos, Die Gottesliebe bei Symeon, dem neuen Theologen, Diss., Bonn 1964; S. 20, Anm. 63 kündigt der Verfasser eine Spezialarbeit über die Quellen Symeons an.

[9]) P. Maas, Aus der Poesie des Mystikers Symeon, in: Festgabe A. Ehrhard, Bonn-Leipzig 1922, S. 328–341; dort S. 340.

I. Ausgaben und Übersetzungen

Zur Herstellung einer kritischen Ausgabe der Hymnen Symeons ist nur die Heranziehung der handschriftlichen Tradition notwendig. Die Hymnen sind zwar im zweiten Teil der Ausgabe der Werke Symeons von Dionysios Zagoraios (Sigel Z)[10]) schon einmal abgedruckt worden. Diese Ausgabe wurde aber unkritisch und unvollständig, zum Großteil nach nur einer Athos-Handschrift vorgenommen. Weiters brachte der Herausgeber die Reihenfolge der Hymnen durcheinander — was auch in der modernen Mönchsliteratur Verwirrung gestiftet hat[11]) — und ließ die Hymnen 10, 15, 21 und 53 aus: Hymnus 10 hat Dionysios Zagoraios wohl nur bei der Verwirrung der Hymnen infolge der Kürze (14 Verse) übersehen. Hymnus 15 ist der „anstößige" Hymnus, dessen Wirkung schon Niketas Stethatos durch eine lange Erklärung (im Text eingeschoben bzw. als Scholion) abzuschwächen suchte. Zagoraios hat ihn wohl wegen seiner moralisch bedenklich erscheinenden Stellen aus der vorwiegend für Mönche gedachten Ausgabe weggelassen. Hymnus 21 ist ein Antwortschreiben Symeons an den schon erwähnten Stephanos von Nikomedeia. Hier hat Zagoraios offenbar die Auffassung vertreten, dieser ursprünglich als dogmatische Verteidigungsschrift gedachte Hymnus passe nicht in den Rahmen des Corpus. Für das Fehlen von Hymnus 53 schließlich (nicht 53 und 54)[12]) darf Zagoraios nicht verantwortlich gemacht werden, denn dies ist das Charakteristikum einer ganzen Handschriftenfamilie und rührt vom Cod. Patmiac. 427 her. Doch davon später; jedenfalls enthält Hymnus 47 des Zagoraios die Hymnen 52 (V. 1–146) und 54 (V. 7 bis Ende). — An letzter und vorletzter Stelle stehen in Z zwei Gebete, eines an die Dreifaltigkeit (Nr. 54 in Z) und eines Εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τῆς ἁγίας Μεταλήψεως, inc. Ἀπὸ ῥυπαρῶν χειλέων . . . Diese beiden Gebete, die sonst nirgends im Hymnenkanon Symeons zu finden sind, müssen als unecht ausgeschieden werden. Sie sind von Zagoraios aus einer Athos-Handschrift, höchstwahrscheinlich dem Athous Meg. Laur. 1400 vom Jahre 1518,

[10]) Τοῦ ὁσίου ... Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου τὰ εὑρισκόμενα ... Τὸ δὲ δεύτερον μέρος περιέχει ἑτέρους λόγους αὐτοῦ διὰ στίχων πολιτικῶν πάνυ ὠφελίμους ... ἐκδοθέντας ὑπὸ κυρίου Διονυσίου Ζαγοραίου, Βενετίῃσιν 1790. Die zweite Auflage erfolgte 1886 durch Joasaph von Psara in Smyrna (nicht Syros, wie das Impressum lautet), ein photomechanischer Nachdruck davon Athen 1959. Die zweite Auflage hat wesentlich mehr Druckfehler als die erste.

[11]) Z. B. Arsenios Kotteas (Hagioreites), Apomonosis, (Karyai) 1960, S. 216–219. — Eine Zusammenstellung des Hymnenbestandes, der bisherigen Arbeiten und eine Hymnenkonkordanz bietet D. L. Stathopoulos in seinem Forschungsbericht Περὶ τῶν ἐκδόσεων τῶν ὕμνων τοῦ ἁγίου Συμεών, τοῦ νέου θεολόγου, Sonderdruck aus *Theologia*, Athen 1963, 9 S.

[12]) So zuletzt Krivocheine, Catéchèses, S. 64, Anm. 2.

übernommen worden. Diese Handschrift enthält fol. 270ff. die beiden Gebete unter dem Namen Symeons, gefolgt von einer Reihe anderer Gebete Basileios' des Großen und Symeons des Metaphrasten. Letzterem konnte ich auch den Hymnus 54 (an die Dreifaltigkeit) zuweisen[13]). Hymnus 55 findet sich im Mega Horologion[14]) unter dem Namen Symeons, wobei allerdings die orthodoxe Ausgabe in einer Anmerkung darauf hinweist, daß viele Handschriften das Gebet unter dem Namen des Johannes von Damaskos führen. Auch bei Migne (PG 96, 853—856) steht das Werk unter diesem Namen. Th. Niessen will es allerdings aus metrischen Gründen Symeon und nicht Johannes von Damaskos zuschreiben[15]).

Kritisch behandelt wurde der Urtext in neuerer Zeit zuerst von K. Holl[16]). Weiters edierte P. Maas aus einigen wichtigen Handschriften die Hymnen 4, 5, 10, 15 (V. 141—264)[17]). Aus Maas' Aufzeichnungen hat dann G. Soyter Hymnus 17 (V. 89—209, 289—407) herausgegeben[18]). Eine Teiledition des Hymnus 21 (V. 1—84) aus Cod. Vat. gr. 504 verdanken wir I. Hausherr[19]). — Den „Pinax" der Hymnen (regestenartige Einführungen zu jedem Hymnus, die nicht von Symeon stammen; sie werden am Ende des Textes in Cod. Marcian. gr. 494 einem Alexios Philosophos zugeschrieben) bot schon Leo Allatius in seiner *Diatriba de Symeonum scriptis*[20]); von dort hat Migne den Pinax in die Patrologie übernommen (PG 120, 300—305). Die Handschrift, aus der Allatius den Pinax abschrieb, war Vatic. gr. 1782.

J. Pontanus übersetzte 38 Hymnen ins Lateinische[21]) (nicht 40, denn Nr. 1 des Pontanus ist ein in Prosa abgefaßtes Einleitungsgebet zu den Hymnen und Nr. 40 ist die sogenannte zweite Eucharistia)[22]). Die an sich gute Übersetzung des Pontanus hat zwei Mängel: Sie wurde aus einer schlechten Handschrift genommen, und der Übersetzer hat öfters Stellen, welche ihm anstößig erschienen, weggelassen. Aus dieser lateinischen Übersetzung übertrug dann K. Kirchhoff die Hymnen ins Deutsche[23]). Weitere deutsche Text-

[13]) J. Koder, Ein Dreifaltigkeitshymnus des Symeon Metaphrastes, in: *Jahrb. Öst. Byz. Ges.* 14 (1965) 129—139.

[14]) Mega Horologion, Athen, o. J., S. 578—580 (= unierte Ausgabe, Rom 1937, S. 954—956).

[15]) Th. Nissen, Die byzantinischen Anakreonteen, München 1940 *Sb. (Bayer. Ak. d. Wiss., ph.-h. Abt.* 1940/3), S. 72—74.

[16]) Holl, a. a. O., passim. [17]) Maas, a. a. O.

[18]) G. Soyter, Byzantinische Dichtung, Heidelberg 1930 *(Komment. Griech. u. Latein. Texte* 6), S. 28—31.

[19]) Hausherr, a. a. O., S. LXIII—LXV. [20]) Paris 1664.

[21]) In: Symeonis Junioris Opuscula, Ingolstadt 1603. Abgedruckt bei Migne, PG 120, 321—688 und 709—712.

[22]) ed. Krivocheine, Catéchèses III, S. 330—356 (Nr. XXXVI).

[23]) K. Kirchhoff, Licht vom Licht, Hellerau 1930. 2. Auflage von Ch. Schollmeyer,

proben finden sich in verschiedenen Monographien und Artikeln über Symeon[24]).

II. Die Handschriften

Die Feststellung des Handschriftenbestandes bereitet zum Teil erhebliche Schwierigkeiten. Dies trifft nicht so sehr für die Sammlungen von Hymnen zu, wie vor allem für die einzeln überlieferten, entweder in Prosatexte Symeons oder zwischen Gebete und Hymnen anderer Autoren eingestreuten Stücke. Im folgenden gebe ich zuerst eine Aufstellung der vollständigen (bzw. der ursprünglich vollständigen) Sammelhandschriften. An zweiter Stelle folgt eine Gruppe „Minorausgaben" (die Handschriften dieser Gruppe enthalten eine größere Anzahl der Hymnen, die ursprüngliche Reihenfolge ist noch erkennbar). An dritter Stelle folgen Handschriften mit einer kleineren Auswahl von Hymnen oder einem einzigen Hymnus. Anschließend werden diejenigen Hymnenhandschriften angeführt, welche mir bisher unzugänglich waren und sich daher nicht einordnen ließen.

1. Vollständige Sammlungen[25])

D = *Marcian. gr. 494*, 13. Jahrhundert, 320 fol. Der Codex ist sehr regelmäßig geschrieben, bei Prosastücken zweispaltig, bei Zwölf- und Fünfzehnsilbern vier- und bei Achtsilbern sechsspaltig, die Seite zu 50 Zeilen. Wie schon aus der Spalten- und Zeilenzahl ersichtlich, hat sich der Schreiber bemüht, Platz zu sparen. Er erreicht dies außerdem noch durch sehr enges Schreiben und andauernde häufige Verwendung von Abbreviaturen. Als Erschwerung der Lektüre tritt eine eher dicke Schrift hinzu, welche die Abkürzungen und besonders die Scholien fast unleserlich werden läßt. Der Codex enthält fol. 265^r—266^r die Einführung zu den Hymnen von Niketas Stethatos, dann fol. 266^r das Einleitungsgebet in Prosa, inc. Ἐλθὲ τὸ φῶς, τὸ ἀληθινόν, worauf die 58 Hymnen vollzählig folgen (Nr. 32 wird vom Schreiber irrtümlich doppelt gezählt, so daß die Zählung nur bis Nr. 57 geht). Die Hymnen enden fol. 291^v mit der Schlußbemerkung: ʽΟμοῦ στίχοι χιλιάδες δέκα· ἤτοι μυριᾶς μία, καὶ ἑπτακόσιοι νθ' (= 10759). — εἰ δὲ ἔκδωσις τῆς (sic!) πίνακος τῶν θείων λόγων αὐτοῦ, γέγονεν παρὰ ἀλεξίου φιλοσόφου. — τέλος τῆς στιχηρᾶς βίβλου τοῦ τρισολβίου πατρὸς ἡμῶν συμεῶν. — D ist eine Miszellan-

München 1951. — Vgl. die Besprechungen von H. M. Biedermann in: *Ostkirchl. Stud.* 1 (1952) 66—68; von B. Schultze, in: *Or. Christ. Per.* 18 (1952) 423—425.

[24]) Z. B. Biedermann, Menschenbild, passim; Stathopoulos, a. a. O., passim; G. M. Dreves, Blüthen hellenischer Hymnodie, in: *Stimmen aus Maria Laach* 46 (1894) 98—104.

[25]) Bei denjenigen Handschriften, in denen der Schreiber die Verseinteilung nicht nur durch diakritische Zeichen markiert, sondern durch die Zeileneinteilung kenntlich macht, wird dies besonders vermerkt.

handschrift aszetisch-mystischer Mönchsliteratur. Vor den Hymnen Symeons befinden sich verschiedene Abschnitte von Ps.-Dionysios Areopagites, Johannes von Damaskos, Gregorios von Nazianz, ein „Paradeisos" etc. Auf die Hymnen folgt fol. 292^{r} eine Auswahl aus Neilos.

H = *Paris. Suppl. gr. 103,* 14. Jahrhundert, 280 fol., 24 Zeilen je Seite. H enthält fol. 1—254: die Einleitung des Niketas Stethatos, den Pinax der Hymnen, das Einleitungsgebet, Hymnus 1—58. Fol. 255ff. folgen: eine Aufzählung der Namen der Apostel und der 70 Jünger und ein Exzerpt *De meteoris* von Nikephoros Blemmydes. — Der Codex wurde vor der jetzigen Foliierung neu gebunden, wobei die 19. Lage durcheinandergeraten ist (richtige Reihenfolge: fol. 145, 146, 148, 147, 150, 149, 151, 152), desgleichen die letzten drei, wobei insgesamt vier Blatt (bezeichnet mit x) verlorengegangen sind. Die vorletzte Lage ist überdies verkehrt eingebunden. Der Schluß des Codex sieht in richtiger Textanordnung folgendermaßen aus: 245^{r-v}, x^{r-v}, x^{r-v}, 255^{r-v}, 247^{r-v}, 248^{r-v}, 252^{v-r}, 251^{v-r}, 250^{v-r}, x^{v-r}, 249^{v-r}, 253^{v-r}, x^{v-r}, 254^{v-r}. Das bedeutet einen Textverlust der Handschrift bei den Hymnen 55 (V. 33—115) und 58 (V. 111—156 und 259—312). Die Schrift ist gleichmäßig, rund und flüssig, der Schreiber läßt sich allerdings häufig Flüchtigkeitsfehler zuschulden kommen. Die Handschrift hat fast keine Scholien. Einige Male finden sich Rasuren in Hymnus 54 (V. 36—40 und 92—95).

K = *Patmiac. 427,* frühes 14. Jahrhundert, 187 fol., 30 Zeilen je Seite. Eine ausführliche Beschreibung gibt Krivocheine, Catéchèses I, S. 102. Zur Datierung ist zu bemerken, daß die Handschrift auch aus äußeren Gründen an den Beginn des 14. Jahrhunderts gehört: In dem Mitte des 14. Jahrhunderts entstandenen handschriftlichen Katalog der Patmiacenses[26]) wird er schon unter Nr. 42 (von insgesamt 58) mit folgender Beschreibung geführt: Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου θεολογικοὶ ὧν ἡ ἀρχή· Τὸ περὶ τοῦ Θεοῦ λέγειν. Καὶ οἱ ὕμνοι αὐτοῦ διὰ στίχων διαφόρων. — Die Schrift ist unregelmäßig, es finden sich jedoch wenige orthographische Fehler. Einige kürzere Scholien befinden sich auf fol. 183^{r}, 140^{r} und 164^{r}; ein langes hat der Schreiber fol. 124^{v}—125^{r} in den Text eingeschoben. Fol. 96ff. befinden sich die Einleitung des Niketas, das Einleitungsgebet und die Hymnen. Nach Ausweis des voranstehenden Pinax besaß K ursprünglich alle 58 Hymnen (außer 53; das Fehlen dieses Hymnus wird in der Textgeschichte behandelt). Jetzt bricht der Codex allerdings bei fol. 187^{v} = Hymnus 35 (V. 73) ab; die restlichen Blätter sind verlorengegangen.

[26]) Jetzt Vatic. gr. 1205, ediert von A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca, VI 2, Rom 1853, S. 537—539 (= PG 149, 1047—1052); zu dem Text des Patmos-Kataloges im Paris. gr. 3067 (16. Jahrhundert) vgl. Sp. Lambros, Σημειώσεις, in: Νέος Ἑλλ. 1 (1913) 213ff.

O = *Vatic. gr. 1782,* vom Jahr 1584, 374 fol., 25 Zeilen je Seite; ausführliche Beschreibung bei Krivocheine, Catéchèses I, S. 103. O ist eine Abschrift von K. Der Codex wurde von Bischof Aloysius Lollino von Belluno in Venedig zusammen mit einer ganzen Reihe anderer Kopien von Patmoshandschriften gekauft und kam nach seinem Tod 1625 an die Vaticana[27]). Die Einführung des Niketas Stethatos mit Pinax, dann das Einleitungsgebet und die Hymnen 1—58 umfassen fol. 236^{v}—374^{r}. Die Scholien sind dieselben wie in K; das Scholion zu Hymnus 15 ist in den Text fol. 264^{v}—265^{r} eingeschoben. Fol. 374^{v} befindet sich die Subskription des Schreibers Niketas von Patmos: τέλος καὶ τῷ θεῷ δόξα. — ͵αφπδ΄. μηνὶ ἰουνίῳ ς΄. Νικήτας εὐτελεῖς τῶν ἱερέων Μινδρινὸς. ὁ καὶ Πάγκαλλος. ἐκ Πάτμου τῆς νήσου ὁ γράψας. πρωτοπαπὰς πατριαρχικὸς. δι' ἐξόδου κυρίου Σάντου Πασχαλίγου κριτὸς. ἄρχωντος Βενέτου. — Wenn auch der Schreiber nicht immer sattelfest in der Orthographie ist, so erweist er sich doch im Ganzen als getreuer Kopist, und O kann für die Hymnen 36—58 unbedingt als vollwertiger Ersatz für K angesprochen werden.

P = *Athous. Pantel. 157+157a*; 18. Jahrhundert; Codex 157 enthält fol. 1—108, dann 1—356; Codex 157a fol. 357—796. Inhalt: Vita Symeons von Niketas Stethatos in neugriechischer Paraphrase, eingeleitet von kurzen Lobgedichten des Gregorios Palamas, Philotheos (Patriarch) von Konstantinopel und Meletios (Erzbischof) von Athen. Darauf folgen λόγοι ψυχωφελέστατοι καὶ θεολογικώτατοι Symeons, auch in neugriechischer Paraphrase; ebenso verhält es sich mit den darauf folgenden λόγοι. Alles bisherige trägt den Vermerk . . . μεταφρασθέντες ἅμα τῷ αὐτοῦ βίῳ ἀπὸ τὴν Ἑλληνικὴν εἰς τὴν κοινὴν διάλεκτον παρὰ Διονυσίου Ζαγοραίου ἱερομονάχου μονάζοντος ἐν τῇ λεγομένῃ σκήτῃ τοῦ Καυσοκαλυβίου . . ., εἶτα μετοικήσαντος ἐν τῇ ἐρημοννήσῳ τῇ καλουμένῃ Πίπερι κἀκεῖ τοὺς ἀσκητικοὺς ἀγῶνας ἕως τέλους ἐκπεράσαντος. Als Abschluß folgen τοῦ αὐτοῦ (scil. Symeon) λόγοι ἕτεροι ἐν στίχοις. Die Anordnung ist dieselbe wie in der gedruckten Ausgabe von Zagoraios. Ich vermute, daß es sich um die Vorlage des Druckes oder eine Abschrift dieser Vorlage handelt.

W = *Athous, H. Anna, Kyriakon 60,* vom Jahr 1775, 415 Seiten. Der Codex enthält eine von einem Mönch Neophytos Peloponnesios im Jahr 1755 verfaßte neugriechische Paraphrase folgender Hymnen (in dieser Reihenfolge): 43, 1—4, 6—20, 22—42, 44—52, 55—58. Der Schreiber ist laut Subskription ein Mönch Dionysios (Zagoraios). Eine genaue Beschreibung des Codex befindet sich im Handschriftenkatalog der Hagia Anna[28]).

[27]) Vgl. G. Mercati, Per la storia dei manoscritti greci di Genova, die varie Badie Basiliane d'Italia e di Patmo, Città del Vaticano 1935, *(Studi e Testi* 68), S. 142f.

[28]) Gerasimos Mikragiannites, Κατάλογος χειρογράφων κωδίκων Κυριακοῦ Ἁγίας Ἄννας, in: ΕΕΒΣ 30 (1961) 453—560; dort S. 509—514.

2. Minorausgaben

B = *Athous, Dionysiu 220*, 17. Jahrhundert, 385 fol. Die Handschrift enthält: 1. Vita Symeons von Niketas Stethatos[29]. — 2. 57 λόγοι (in Prosa) Symeons. — 3. Eine Auswahl der Hymnen. — 4. Pinax der Prosastücke. Folgende Hymnen und Hymnenteile (Lambros[30] gibt fälschlich nur Hymnus 1 an) sind auf fol. 328^r—372^r enthalten: 4, 3, 13, 17, 5, 6, 11, 8, 12, 22 (V. 111—147), 24 (V. 316 bis Ende), 27, 25 (V. 104 bis Ende), 28 (V. 48—177), 31 (V. 147 bis Ende), 40 (V. 34 bis Ende), 46, 45 (V. 111 bis Ende), 48, 50 (V. 272 bis Ende), 18, 43 (V. 137—147), 42 (V. 10—73), 1 (V. 73—159), 45 (V. 127). Allerdings sind nur bei den ersten vier Hymnen jeweils die Anfänge gekennzeichnet, dann enthebt sich der Schreiber dieser Mühe. Auch sonst zeigt die Handschrift Spuren starker Verwahrlosung, besonders in der Orthographie. Eine genaue Beschreibung findet sich bei Krivocheine, Catéchèses I, S. 84.

F = *Monac. gr. 526*, vor 1453, 348 fol., 25 Zeilen je Seite. Genaue Beschreibung bei Krivocheine, Catéchèses I, S. 105. Die Handschrift ist oben zur Gänze (ca. 3 Zeilen) und innen am Bund (ca. ein Drittel der Zeilen) durch Wasser stark beschädigt und unleserlich. Durch Ausfall eines Bogens vor fol. 237 bzw. nach fol. 242 fehlen Hymnus 6 (V. 16—24), 7 und 12 (V. 19—65). Vor den Hymnen befindet sich ein Gedicht in 33 Zwölfsilbern, inc. Ὃς ἂν ἐνίδῃς τῇ γραφῇ τῇ τῆς βίβλου . . . (= Epilogus ad lectorem in PG 120, 507 in lateinischer Übersetzung). Dieses Gedicht findet sich, auch unter dem Namen Symeons, in Vatic. Reg. gr. 21, 16. Jahrhundert, fol. 104^r und im Paris. Coisl. gr. 292, 12. Jahrhundert, fol. 6^v—7^r (am Ende des Pinax dieses Codex). Es gehört aber nicht zum Hymnencorpus. Die Worte Δόξα τῷ Θεῷ τῷ διδόντι τὸ τέλος (= Laudetur Deus, qui huic labori finem dedit) sind nur die Zutat eines Schreibers, sie gehören nicht zum Gedicht[31]. Es folgen das Einleitungsgebet und die Hymnen 1—6, 8—17, 27—30, 35—48, 51—52, 56—57 (= Divin. amorum liber, c. 2—39, in PG 120, 508—595 in lateinischer Übersetzung). Den Abschluß bildet fol. 339ff. die 2. Eucharistia (= c. 40 in PG 120, 595—602). — Die Schrift ist unregelmäßig, bietet aber keine paläographischen Schwierigkeiten; der Text enthält eine Menge von Orthographie- und Flüchtigkeitsfehlern.

---

[29] Die Edition von **Hausherr**, a. a. O., beruht auf zwei Pariser Handschriften; vgl. dazu die Rezensionen von F. **Halkin**, in: *Échos d' Orient* 28 (1929) 434f. und A. **Ehrhard**, in *B. Z.* 33 (1933) 380ff. Codex Dionysiu 220 gehört — ebenso wie die im folgenden besprochenen Handschriften X Y — zu den von Hausherr nicht herangezogenen Handschriften.

[30] Sp. **Lambros**, Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, Vol. I, Cambridge 1905, S. 367.

[31] Wie dies bei **Krivocheine**, Catéchèses I, S. 79 Anm. 1 angedeutet wird (dort auch der Text des Gedichtes).

E = *Monac. gr. 177*, vom Jahr 1559, 316 fol., 29 Zeilen je Seite. Eine genaue Beschreibung ist bei Krivocheine, Catéchèses I, S. 105f. zu finden. E ist eine Abschrift von F, der Inhalt ist derselbe wie in F. Der Schreiber bemüht sich sehr um die äußere Form und verbessert den Text orthographisch und metrisch. Das Fehlen des zweiten Blattes (nach fol. 242) bemerkt er und läßt daher für die fehlenden Verse des Hymnus 12 einen entsprechenden Platz frei (fol. 225^v Mitte — 227^r Mitte)[32]. Er zählt die Hymnen (im Anschluß an die 33 Orationen) als Nr. 34—72 durch. Fol. 311^r befindet sich die Schreibersubskription: ἔτους τῆς θείας σαρκώσεως ᾳφνθ'. τὸ παρὸν βιβλίον ἐγράφη ἐν γερμανικῇ αὐγούστᾳ διὰ χειρὸς τοῦ εὐτελοῦς καὶ τῶν σχολαστικῶν ἐλαχίστου, ἱερωνύμου τραγωδιστοῦ τοῦ κυπρίου. ἐν ἔτει τῷ ἄνωθεν καὶ τῷ θεῷ δόξα: —

Q = *Athous, H. Anna, Kyriakon 57*, vom Jahr 1750, 512 fol. Q ist zum Großteil ein Symeoncodex. Fol. 1—116^r stehen die Orationes Nr. 7, 11, 22, 5, 17, 12, 8 und 10 (in dieser Reihenfolge), daran schließen sich fol. 116^v—298^r die Hymnen 2, 3, 12, 13, 17—20, 22—42, 44—52, 54—58. Fol. 298^vff. folgen wieder verschiedene Traktate Symeons und auch anderer Mönchsväter: Gregorios Sinaites, Bios des Maximos Kausokalybites, des Hesychios Presbyteros, des Philotheos Sinaites etc.[33].

R = *Athous, H. Paulu 75 (141/14)*, vom Jahr 1779, 240 Seiten. R ist eine Abschrift von Q. Die Hymnen nehmen praktisch den ganzen Codex ein (S. 3—239). R enthält Hymnus 2, 12, 13, 17—20, 22—42, 44—52, 54—56 und 58. Die Subskription auf dem Deckblatt nach S. 240 lautet, soweit leserlich: χεὶρ ταπεινοῦ, κυπριανοῦ ἀναξίου. πατρὸν (sic!) ὁρμώμενος, ἐκ δὲ τῆς λαύρας κτῆμα ἴδιον . . . und weiter unten: 1779 ἰουλίου κζ'. (R ist in den Handschriftenkatalogen des Heiligen Berges nicht enthalten).

X = *Constantinopol., Chalke 45*, 14. Jahrhundert, 232 fol., 40 Zeilen je Seite. Die genaue Beschreibung findet sich bei Krivocheine. Catéchèses I, S. 73—75. Der Anfang der Handschrift fehlt. Sie enthält Katechesen und verschiedene andere Prosastücke Symeons. Fol. 92^r—94^v steht Hymnus 1 (V. 1—168), anschließend wieder Prosawerke Symeons und die Vita von Niketas Stethatos. Fol. 176^v—193^r folgen die Hymnen 16, 4—7, 9, 10, 28—30, 32 und 35. Den Abschluß bilden Auszüge aus den *Apophthegmata Patrum*.

Y = *Athous, Xeropot.* 141, 16. Jahrhundert, 393 fol., 24 Zeilen je Seite; genaue Beschreibung bei Krivocheine, Catéchèses I, S. 75—77. Y ist eine Abschrift von X, sie enthält fol. 269—280 dieselben Hymnen wie X, ausgenommen Hymnus 1.

---

[32] Dazu **Pontanus** (PG 120, 524): „Deest in utroque exemplari (scil. codd. Monacens.) pagina fortasse una".

[33] Vgl. die genaue Beschreibung bei **Gerasimos**, a. a. O., S. 496—504.

3. Einzelüberlieferung

a = *Alexandreia, Patr. Bibl. 181*, 15. Jahrhundert. a ist eine Sammelhandschrift verschiedensten Inhalts. Sie enthält fol. 32^r—34^v den Hymnus 28. Vorher steht eine Abhandlung über das iambische Metrum (anonym), nachher verschiedene Stücke von Michael Psellos, Gregorios Korinthios und anderen.

c = *Athous, Meg. Lauras I 24*, 17. Jahrhundert, 424 fol.; genaue Beschreibung bei Krivocheine, Catéchèses I, S. 94. c ist eine Sammelhandschrift theologischer Literatur. Fol. 155^r—177^r enthält sie die Hymnen 1, 17, 18 (V. 1—118), 4 (wobei nach V. 6 aus Hymnus 5 V. 15a—19 eingeschoben ist), 6 und 8 (in dieser Reihenfolge). Unmittelbar vor den Hymnen befindet sich eine Hermenie des „Vater unser" und ein Traktat über die ungetauft sterbenden Kinder. Fol. 177^vff. enthält die Katechese Symeons Περὶ μετανοίας καὶ κατανύξεως (ed. Krivocheine, Catéchèses I, S. 312—372, Nr. IV).

g = *Bodl. Barocc. 5*, Ende 14. Jahrhundert. g enthält fol. 157^r—172^v die Einleitung des Niketas Stethatos, weiters drei enkomiastische Gedichte auf Symeon (vgl. S. 187 der vorliegenden Untersuchung):

Nr. 2 (inc. Ἡ παμμεγίστη σου ταπείνωσις, πάτερ . . .)
Nr. 4 (inc. Ὡς ἄλλον εἰδότες σὲ θεῖον Μωσέα . . .)
Nr. 5 (inc. Πυρός τι χρῆμα πᾶς νόμιζε λαμβάνειν . . .)

Es folgen die Regesten zu Hymnus 21—58 und zum Abschluß der Text von Hymnus 1 (V. 1—174)[34].

j = *Syll. Constantinopol. 18*, jetzt Bibliothèque de la société turque d'histoire gr. 18, vom Jahr 1729, enthält fol. 365^v: Hymnus 4 (V. 1—9 und 25—43); anschließend die Notiz: τους ἄνωθεν δύο λόγους καὶ τοῦς παρόντας στήχους τοῦς ηὗρα καί τους ἀντέγραψα ἀπο ἄλλο βιβλίον, schließlich ein ps.-symeonisches Gedicht, inc. Ὅστις βούλεται τὸ φῶς ἐκεῖνο βλέψαι (14 Verse)[35]. Auf fol. 393^v steht Hymnus 5 (Alphabetos).

l = *Vatic. Palat. gr. 242*, um 1300, enthält fol. 2^r den Hymnus 6. Davor stehen kleine Lobgedichte auf die Dialektik des Johannes von Damaskos, danach das enkomiastische Gedicht (Nr. 5; vgl. S. 187 der vorliegenden Untersuchung) des Basileios Asekretis; allerdings ist es hier nicht an Symeon, sondern an Johannes von Damaskos gerichtet, dessen Dialektik darauf folgt.

m = *Bodl. Cromwell. 8*, 14. Jahrhundert. m enthält S. 432—444 den Hymnus 17 (vollständig)[36].

---

[34]) Vgl. H. O. Coxe, Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Boleianae, Vol. I, Oxford 1853, Sp. 7ff.

[35]) Der Text dieses Gedichtes bei J. B. Pitra, Iuris Ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Band II, Rom 1868, S. 170; die Autorschaft des Gedichtes müßte noch untersucht werden.

[36]) Vgl. Coxe, a. a. O., Sp. 427.

n = *Vatic. Reg. gr. 23*, vom Jahr 1523. n enthält Werke Isaak des Syrers, des Niketas Stethatos, einige Kephalaia Symeons und fol. 221^v—222^r folgende Verse des Hymnus 21 (in dieser Reihenfolge): V. 193—196, 161—172; darauf 6 Verse, die nicht von Symeon stammen, sondern offenbar aus verschiedenen Versbruchstücken kompiliert wurden:

. . . Πῶς σεαυτὸν Χριστιανὸν ὀνομάζεις;
Οἱ δὲ ἐκ τῶν ὧδε πέλοντες Χριστοῦ κεχωρισμένοι
Καὶ ζητοῦντες αὐτόν, ἐνταῦθα ἑνωθῆναι
Σπουδάσαντες ἱδρῶσι τε καὶ πόνοις τῆς καρδίας·
Μηδὲ δουλείας τῶν παθῶν τὰς ψυχὰς λυτρωθέντες
Ἐν σκότει ἐλαθήσονται καὶ πυρὶ τῷ ἀσβέστῳ.

q = *Athous, H. Anna, Kyriakon 8*, vom Jahr 1751. q hat denselben Schreiber wie Q. Die Handschrift enthält auf S. 530 den Hymnus 4[37].

s = *Vindob. Phil. gr. 149*, 14. Jahrhundert. Die Sammelhandschrift enthält fol. 9^v Hymnus 6 Symeons. Unmittelbar vorher befinden sich Gedichte des Michael Psellos auf die sieben Konzilien. Auf den Hymnus folgt die Chronik des Konstantinos Manasses.

t = *Vatic. gr. 504*, vom Jahr 1105, 197 fol., 72 Zeilen je Seite. t ist eine theologische Sammelhandschrift, sie enthält vor allem Werke des Maximos Homologetes. Auf fol. 101^v befindet sich Hymnus 21 (V. 1—84). Davor stehen fünf Kephalaia Symeons, unmittelbar darauf folgt Basileios, *De ascetica disciplina*. Hausherr edierte V. 1—84 nach dieser Handschrift in der Annahme, es handle sich um den ganzen Hymnus 21[38]. Die Subskription fol. 197^r lautet: . . . ἐτελειώθη δὲ ἡ παροῦσα βίβλος ἐν τῷ ἔτει ςχιγ', ἰνδ. ιγ' μηνὶ ἰουλίῳ ἕκτη, γραφεῖσα χειρὶ Ἰωάννου τοῦ εὐτελοῦς μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου τοῦ Χαλδ', . . .

4. Noch nicht kollationierte Handschriften

Die hier angeführten Handschriften sind, soweit aus den Katalogen ersichtlich, zur Texterstellung nicht vonnöten, sei es daß sie ganz jungen Datums sind, oder daß sie nur einen Hymnus bzw. nur Bruchstücke eines Hymnus enthalten, welche als Füllsel zwischen zwei Prosastücke Symeons eingefügt wurden.

1. Athous, Batop. 617, 18. Jahrhundert, fol. 30^r—33^r: Στίχοι.

2. Athous, Dionys. 275, 17. Jahrhundert, fol. 237^r—239^r, inc.: Μοναχὸς ὅστις βούλεται τυχεῖν τῆς ἄνω κληρουχίας . . .

3. Athous, Iberon 557, 18. Jahrhundert, Ἀλφάβητος (= Hymnus 5 ?).

4. Athous, Meg. Laura E 151 (613), 14. Jahrhundert, fol. 249^r—250^r: Κεφάλαια δύο καὶ στίχοι.

---

[37]) Genaue Beschreibung bei Gerasimos, in: ΕΕΒΣ 29 (1959) 143—154.

[38]) Hausherr, a. a. O., S. LXIII, Anm. 1.

5. *Athous, Meg. Laura 38 (1528)*, 16. Jahrhundert, fol. 148^{r}—151^{r}: Κεφάλαια νηπτικὰ ς'. Ἕτεροι στίχοι ἰαμβικοὶ μα' περὶ κολάσεως.

6. *Athous, Pantel. 158*, 18. Jahrhundert, fol. 340^{r}: Ἀλφάβητος (= Hymnus 5 ?).

7. *Athous, Pantel. 285*, 19. Jahrhundert, zusammen mit Pantel. 284 eine (teilweise neugriechische) Auswahl aus dem Druck von 1790 (Z).

8. *Athous, Pantel. 670*, 19. Jahrhundert, ist eine Abschrift des Patmiac. 427 (K) von Metropolit Amphilochios von Pelusion aus dem Jahr 1893.

9. *Athous, Pantel. 1225*, vom Jahr 1886, fol. 267^{v}—274^{v}: Hymnus 21; vgl. Krivocheine, Catéchèses I, S. 90.

10. *Hierosol. Sabait. 407*, Ende 12. / Anfang 13. Jahrhundert, fol. 92^{v}—93^{r}, am Ende einer Auswahl verschiedener Prosastücke Symeons: Περὶ ἁγίων καὶ σεπτῶν εἰκόνων διὰ στίχων ἐκ τῶν θείων ἐρώτων, inc.: Ἀκοινώνητον τῇ φύσει[39]).

11. *Constantinopol.*, Μετόχιον τοῦ Παναγίου Τάφου *145*, 14. Jahrhundert, fol. 32^{r}—40^{r}: Συμεὼν τοῦ νέου θεολόγου περὶ νοητῆς ἀποκαλύψεως τῶν ἐνεργειῶν τοῦ θείου φωτὸς καὶ ἐργασίας νοερᾶς τε καὶ θείας τῆς ἐναρέτου, inc.: Ἐάσατε τῇ κέλλῃ μου (= Hymnus 28). Die Handschrift ist nicht zugänglich[40]).

12. *Vatic. Barber. gr. 291*, fol. 229^{v}—231^{v}: Hymnus 56 und 57[41]).

Abschließend sei hervorgehoben, daß *Paris. gr. 242*, 12. Jahrhundert („cum notis musicis"), ein Synaxarion ist, auf dessen Titelblatt ein Bibliothekar irrtümlich den Vermerk angebracht hat, es handle sich um die Hymnen Symeons; diese falsche Notiz hat dann Omont in sein *Inventaire sommaire* übernommen.

III. Überlieferungsgeschichte der Hymnen

Wie aus der vorangegangenen Aufstellung der Handschriften ersichtlich ist, sind sechs vollständige Hymnensammlungen erhalten: D, H, K, O, P, W. Dazu kommen die Minorausgaben sowie der Druck von Dionysios Zagoraios, den man erst noch als eigenwertig behandeln muß, während W in diesem Rahmen als neugriechische Paraphrase zunächst wegfällt. In erster Linie werden die vollständigen Hymnensammlungen Verwendung finden, da ihre Bedeutung für die Textkritik evident ist.

Leider klafft zwischen der Ausgabe des Niketas Stethatos und der frühesten vollständigen Handschrift, dem Marcian. 494 (D, 13. Jahrhundert) eine Lücke von rund zwei Jahrhunderten, denn nach des Niketas eigenen Worten muß seine Hymnenedition zwischen 1035 und 1080 erfolgt sein: 1080 ist Niketas' Todesjahr; den terminus post quem liefert er uns in der Vita Symeons, c. 137ff.[42]), wo er berichtet, daß ihm Symeon dreizehn Jahre nach seinem Tod in einer Vision den Auftrag gab, seine Werke herauszugeben (Symeon starb bekanntlich 1022).

[39]) Vgl. A. Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη II, Petersburg 1894, S. 525.

[40]) Vgl. ebendort, Band IV, Petersburg 1899, S. 126. Siehe dazu M. Richard, Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits Grecs, Paris 1958², S. 114.

[41]) Vgl. G. Mercati, Notizie di Procoro e Demetrio Cidone etc., *Studi e Testi* 56, Città del Vaticano 1931, S. 196. — Für den Hinweis auf diese Handschrift bin ich R. P. Joseph Paramelle, Paris, zu Dank verpflichtet.

Als erstes sei nun festgestellt, daß O (= Vatic. gr. 1782) eine Kopie von K (= Patmiac. gr. 427) ist. Dies hat schon Mercati[43]) sehr wahrscheinlich gemacht: Der Schreiber Niketas Mindrinos stammt von Patmos, und auch die Handschrift wurde von Patmos angekauft. Dazu treten bei Kollation des Bestandes von K, soweit jetzt noch vorhanden, mit O folgende Gründe:

1. Genaue Übereinstimmung des Textes der Einleitung des Niketas Stethatos, insbesondere der anschließenden enkomiastischen Gedichte verschiedener Autoren auf Symeon. Formale Übereinstimmung der beiden Handschriften.

2. Übereinstimmung in Textvarianten; z. B.:

4, 40—44 DH, om. KO

4, 56 (s. S. 177)

7, 17 ὁ πόθος πόνος παρ' ἐμοὶ καὶ καλεῖται καὶ ἔστιν H: λέγεται D (metri causa): λαλεῖται KO

7, 37 DH, om. KO

10, 3 ἴσον ἀδάμαντος . . . H: ἴσα δάμαντος D: ἴσ' ἀδάμ KO

11, 72 (O schlechter als K) ἐν τούτοις HD: ἐν τούτῳ K: ἐν τοῦτο O

14, 11 . . . μικροῦ ἀπογινώσκων HD: μικροῦ καὶ ἀποθνήσκων K: μικροῦ καὶ ἀποθνήσκω O

15, 167 genaue Übereinstimmung des Scholions (inc.: Περὶ τούτων καὶ Παῦλος φησὶν . . .) bei K, fol. 124^{v}—125^{r} und O, fol. 264^{v}—265^{r} gegenüber D, fol. 270^{r}, wo es einige Varianten aufweist (H übergeht das Scholion). KO setzen es zwischen V. 167 und 168 in den Text, wobei Anfang und Ende durch σχολ' bzw. κείμενον gekennzeichnet sind. Bei D handelt es sich um ein Randscholion, das mittels einer Paragraphos auf drei naheliegende Verse bezogen ist.

Die hier angeführten Beispiele ließen sich beliebig erweitern. Im ganzen zeigt sich, daß man O als genaue und getreue Abschrift von K ansehen kann. Orthographische und sonstige Verschlechterungen (wie etwa 11, 72 und 14, 11) sind relativ selten. O kann daher für die bei K verlorengegangenen Hymnen 36—58 als vollwertiger Ersatz angesehen werden. Die Genauigkeit des Schreibers erleichtert die Abgrenzung der ersten Handschriftenfamilie:

[42]) Hausherr, a. a. O., S. 200ff.

[43]) Mercati, a. a. O., S. 142f. (Nr. 43).

Erste Familie: α = KOPQRWZlnqs

Der Schreiber von O bringt fol. 359^v folgendes Scholion zu 52, 147: ἀπ' ἐντευθεν λύπη ἀπὸ τὸ ἀντιβόλαιον φλλ' γ' (d. h. aus der Vorlage K wurden drei Blätter entfernt). Der Text bricht auch tatsächlich in O mitten im Vers (und auch ungefähr in der Mitte von fol. 359^v) ab, O läßt hierauf drei unbeschriebene Blätter folgen und setzt dann wieder mit Hymnus 54, 7 ein. Dieselbe Textpartie (also 52, 147 bis Ende, 53 zur Gänze, 54, 1—6) fehlt außerdem noch in den Handschriften PQRW und im Druck Z. Keiner der genannten Textzeugen vermerkt jedoch das Fehlen der Textpartie; vielmehr brechen alle mit 52, 146 den Text ab und setzen ohne Unterbrechung oder Einschnitt mit 54, 7 fort, wobei lediglich der Beginn von V. 7 ἕκαστον gegen das Metrum in ὡς ἕκαστος abgeändert wird, um den krassen Bruch im inhaltlichen Zusammenhang und im syntaktischen Gefüge etwas zu mildern. Zur Verdeutlichung seien die kritischen Verse in extenso zitiert:

52, 145 ταῦτα δ' οὐ βούλονται παθεῖν ὡς ἔπαθεν ἐκεῖνος
καὶ παραιτοῦνται μέτοχοι δόξης Θεοῦ γενέσθαι
τῷ παραιτεῖσθαι τὸ παθεῖν ὡς ἔπαθεν ἐκεῖνος
148 καὶ θέλουσιν, οἴμοι, τιμὴν μᾶλλον τὴν ἐξ ἀνθρώπων
54, 6 βέλος καὶ πάντα τὰ λοιπὰ ἐργαλεῖα ἐν βίῳ
ἕκαστον τὴν ἐνέργειαν κέκτηται τὴν ἰδίαν,
8 ἀλλ' οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ λαβόν· ἐξ ἡμῶν δέ γε πάντως . . .

52, 147 ἐκεῖνος cet. codd.: ἕκαστον O (K brach wohl nach ἔπαδεν ab und O hat drei Silben (aus 54, 7) ergänzt, um den Vers zu komplettieren): versum om. PQRWZ. — 148 versum om. OPQRWZ. — 54, 6 versum om. OPQRWZ. — 7 ἕκαστον cet. codd.: ὡς ἕκαστος PQRWZ. — κέκτηνται PQRWZ. — 8 λαβὼν PQRWZ.

Auch nach dem Umfang der Textlücke muß K die Vorlage der betreffenden Handschriften sein; denn K enthält bei Fünfzehnsilbern durchschnittlich 33 Verse je Seite, bei Achtsilbern 62 je Seite. Nach Angabe des Kopisten umfaßt die Lücke drei Blatt = sechs Seiten. Der unterzubringende Text setzt sich zusammen aus: 7 Fünfzehnsilbern von Hymnus 52 + Einleitung von Hymnus 53 (entspricht der Länge nach ca. 3 Fünfzehnsilbern) + 318 Achtsilbern von Hymnus 53 + Einleitung von Hymnus 54 (entspricht ca. 4 Fünfzehnsilbern) + 6 Fünfzehnsilbern von Hymnus 54 = 20 Fünfzehnsilber (rund 2/3 Seiten) + 318 Achtsilber (rund 5 Seiten und 8 Verse). Wenn man noch zwei Zwischenräume vor Beginn von Hymnus 53 und 54 hinzurechnet, ergeben sich genau sechs Seiten.

Wie aus der gleichlautenden Abänderung in 54, 7 hervorgeht, stammen PQRWZ von ein- und demselben Codex ab, der seinerseits eine (wohl direkte) Abschrift von K ist. Es muß daher noch im 18. Jahrhundert auf dem Berg Athos eine vollständige Kopie (= α*) des Patmiacensis vorhanden gewesen

sein, von der dann PQRWZ abzuleiten sind. Diese Kopie ist offenbar in der Zwischenzeit verlorengegangen; jedenfalls ist sie in den Katalogen nicht mehr auffindbar. Von dieser Handschrift entstand eine weitere nicht erhaltene Abschrift (= α**). Ihr Charakteristikum und gleichzeitig der „Leitfehler" aller abhängigen Handschriften ist, abgesehen von dem oben behandelten Fehlen des Hymnus 53, die Auslassung von Hymnus 5 (Alphabetos) und 21 (Brief an Stephanos von Nikomedeia), und die Voranstellung des Hymnus 43 vor Hymnus 1 (wobei jedoch im übrigen die traditionelle Anordnung der Hymnen gewahrt bleibt). Die Kenntnis vom Umfang der Handschrift α** vermittelt die neugriechische Paraphrase der Hymnen von Neophytos Kausokalybites aus dem Jahr 1755, der α** als Grundlage benützte. Wie in dieser erhaltenen Übersetzung, W (Hagia Anna 60), vermerkt ist, geschah diese auf Betreiben eines Mönches Parthenios. W ist eine Abschrift dieser Übersetzung aus dem Jahr 1775 von einem Mönch Dionysios. Der Mönch Neophytos ist mir nicht weiter bekannt, bei Parthenios aber handelt es sich zweifellos um den bekannten Kolybaten Parthenios Skurtes[44]), bei dem Schreiber um Dionysios Zagoraios, auch er ein Kolybat (auf ihn kommen wir im Zusammenhang mit Z noch zu sprechen).

Eine weitere Abschrift von α** ist Q (Hagia Anna 57) von 1750. Diese Handschrift bietet nur einen Auszug der Hymnen, wobei der in α** voranstehende Hymnus 43 weggelassen wurde. Außer den oben bei W schon genannten Hymnen 5, 21, 53 fehlen noch 1, 4, 6—11, 14—16. Von Q wurde dann im Jahr 1779 eine Abschrift verfaßt, die sich in H. Paulu befindet: R (H. Paulu 75). In R fehlen dieselben Hymnen wie in Q und überdies Hymnus 3 und 55. Vom Schreiber der Handschrift Q stammt auch q (Hagia Anna 8, 1751). q enthält, abgeschrieben von der Vorlage des Codex Q, den Hymnus 4.

Z, der Druck von 1790, hat mit der Gruppe α** handschriftengeschichtlich keinen Zusammenhang. Er ist direkt von α*, also der Abschrift von K, abzuleiten. Nur für die Hymnen, welche in c (Athous, Laura I 24) enthalten sind (also Hymnus 1, 4, 6, 8, 17 und teilweise 18), wurde c herangezogen, wie zum Beispiel folgende Stellen zeigen:

1, 178 ἔκθαμβοι διαμένουσιν ὑπερβολῇ τῆς δόξης. — διαμείνωσιν c: διαμείνωσι Z

8, 61 ἀπρόσιτος ἐπαληθῶς θελήσει ἐλεῆσαι. — ἐπαληθῶς cet. codd.: ὡς ἀληθῶς EZc

17, 25 ἑρπετῶν τε καὶ θηρίων. — τε cet. codd.: δὲ BZcm

17, 489 κεφαλῆς χωρὶς δὲ σῶμα. — δὲ χωρὶς Zc

18, 91 ἀνακαλεῖσθαι σιωπὴν καὶ μῖσος πάσης δόξης. — σιωπῇ Zc

[44]) Zur athonitischen Mönchspartei der κολλυβάδες vgl. *Lex. Theol. Kirch.* VI 406, s. v. „Kolyben"; zu Parthenios: Theokletos Dionysiates, Ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης, ὁ βίος καὶ τὰ ἔργα του, Athen 1959, bes. S. 36—47.

Interessanterweise ist uns mit großer Wahrscheinlichkeit das Manuskript des Dionysios Zagoraios erhalten, und zwar P (Panteleem. 157+157a). Wie schon gesagt, gehörte der Athonit Dionysios ebenfalls zur oben genannten Partei der Kolybaten. Im Zusammenhang mit den damaligen Zwistigkeiten um diese Partei war er auch zeitweise auf die dem Athos benachbarte Halbinsel Piperi verbannt (daher ist sie auch auf dem Titelblatt von Z genannt: Διονυσίου Ζαγοραίου, τοῦ ἐνασκήσαντος ἐν τῇ ἐρημοννήσῳ καλουμένῃ Πιπέρι, ἀπέναντι τοῦ Ἁγίου Ὄρους). Zagoraios also schrieb das Manuskript und betreute die Drucklegung der Ausgabe in Venedig. Die Zusammenstellung des Corpus aber und die neugriechische Metaphrase der Prosastücke (des ersten Teiles von Z) besorgte der auch sonst bekannte Hagioreit Nikodemos (1748–1809), auch er ein begeisterter Parteigänger der Kolybaten. Er veranstaltete zahlreiche Ausgaben bekannter Mönchsliteratur und war auch selbst als Hymnograph und theologischer Schriftsteller tätig. Tief religiös veranlagt vermochte er es, dem geistlichen und asketischen Leben auf dem Heiligen Berg neue Impulse zu verleihen[45]). Daß er der eigentliche Übersetzer der Prosawerke bzw. Herausgeber der Hymnen war, berichtet uns sein Biograph Onuphrios Iberites[46]), ebenfalls ein Athosmönch. Da er die Vita bald nach dem Tode des Nikodemos verfaßte, ist wenig Grund, an diesem Bericht zu zweifeln. Nach ihm ist auch das Vorwort der Ausgabe von Nikodemos. Daß dieser aus Bescheidenheit seinen Namen nicht genannt wissen wollte, wie der Biograph meint, mag man anzweifeln; aus der Mentalität eines Athosmönches erscheint die Begründung glaubhaft. Jedenfalls ist kein Grund, dem als Kolybaten eher strenggläubigen Mönch Dionysios Zagoraios unehrenhafte Motive zu unterschieben.

Die Anordnung der Hymnen in Z gegen die gesamte handschriftliche Tradition ist nicht mit äußeren Gründen zu erklären. Die Einteilung erfolgte weder vom Gesichtspunkt des Metrums aus (etwa: alle XV-, XII-, VIII-Silber), noch nach der Länge der Hymnen oder Ähnlichem. Der Herausgeber dürfte vielmehr versucht haben, die Hymnen in das Schema einer Art Klimax des Aufstieges von der ersten Reinigung der sündigen Seele bis zur reinen Erkenntnis und Anbetung Gottes (in der Dreiheit κάθαρσις-φωτισμός-τελείωσις) einzuordnen, wobei er offensichtlich anhand der kurzen (und bisweilen irreführenden) Inhaltsangaben des Pinax vorgegangen ist. Daß einem solchen

---

[45]) Zu Nikodemos vgl. neben der oben zitierten Monographie von Theokletos Dionysiates den Artikel von Sophronios Eustratiades in *Makedonika* 1 (1940) 38–57. Einen Überblick über die Werke Nikodemos' gibt auch der Artikel „Hagiorita"(!) in *Lex. Theol. Kirch.* IV 1321.

[46]) Onuphrios Iberites, Βίος ἐν συνόψει τοῦ Νικοδήμου Ἁγιορείτου als Einführung zum Συναξαριστὴς τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ etc. von Nikodemos, Band 1, Venedig 1819, S. 9f.

Unterfangen kein großer Erfolg beschieden sein kann, liegt im Wesen der Hymnen begründet. Immerhin ist der Versuch bemerkenswert, und ich will versuchen die Grundzüge dieser Anordnung in Stichworten und kurzen Sätzen wiederzugeben[47]):

Katharsis der Seelen durch Tränen und Reue (1 = 30) — Die Furcht erzeugt Liebe (2 = 17) — Über die Bewahrung der Taufgnade (3 = 55) — Gott erscheint nur denen, die seine Gebote erfüllen (4 = 8) — Reue; der Wille des Fleisches muß dem Geiste unterworfen werden (6 = 13) — Selbsterniedrigung führt zur Vollendung (8 = 24) — Wer ohne Gotteserkenntnis lebt, ist tot (9 = 26) — Wer um Gottes Willen Unrecht erleidet, erwirbt Ruhm und Ehre im Jenseits (11 = 48) — Die Liebe zu Gott übersteigt jede menschliche Liebe (12 = 39) — Über die Gnadengeschenke Gottes (13 = 40) — Wer schon im diesseitigen Leben mit Gott vereint wird, ist es dann auch im ewigen (14 = 42) — Die menschliche Natur ist imstande, Gottes Anblick zu ertragen (16 = 35) — Die geläuterten Seelen erfahren die Vereinigung mit dem Heiligen Geist (17 = 34) — Über die Enthüllung der Energien des göttlichen Lichtes (21 = 28) — Den zur Gänze mit Gott Vereinigten wird die Erkenntnis der göttlichen Mysterien zuteil (22 = 29) — Das Licht des Heiligen Geistes (27 = 1) — Bericht Symeons, wie er durch vollständige Katharsis mit Gott vereint wird (28 = 2) — Das Erleben der Schau des göttlichen Lichtes (31 = 25) — Erlebnis der Gottesschau „wie Stephanos und Paulos" (32 = 11) — Über die Bedeutung der Worte „Der Mensch ist ein Ebenbild Gottes" (34 = 44) — Über die Einheit des dreieinigen Gottes (36 = 36) — Über die göttliche Liebe und die Energien des göttlichen Lichtes (37 = 18) — Über die Anrufung der Gnade Gottes durch die Energien des Heiligen Geistes (40 = 22) — Das Mysterium der göttlichen Natur (41 = 23, 42 = 31) — Wer das Abbild Gottes in sich bewahrt, zertritt die Macht des Teufels (43 = 33) — Der vom Materiellen gereinigte Geist ist fähig, die unmaterielle Wesenheit zu erkennen (44 =38) — Gottesschau und Erkenntnis der göttlichen Energien (46 = 50) — Wer ständig in der Schau des Heiligen Geistes verharrt, ist der göttlichen Natur teilhaftig (47 = 52 + 54) — Bestürzung bei der Erkenntnis der Glorie Gottes (49 = 7) — Nur die Verächter alles Diesseitigen werden der göttlichen Natur teilhaftig (51 = 32) — Schau des Paradieses und des Lebensbaumes (52 = 47) — Anschauung und Anbetung Gottes (53 = 37).

Die übergangenen Hymnen sind teils Dankgebete, teils Belehrungen an die Mönchsgemeinde Symeons oder ganz kurze Hymnen ohne Ergiebigkeit für diese Zusammenstellung. Hymnus 54 und 55 von Z sind, wie anfangs erwähnt, unecht.

---

[47]) In Klammer steht zuerst die Nummer nach der Zählung von Z, dann die der handschriftlichen Überlieferung, die man auch in einer künftigen Ausgabe beibehalten wird.

In die Familie α gehören sehr wahrscheinlich noch drei weitere Handschriften. Zwei davon, Vatic. Palat. gr. 242 (l) und Vindob. Phil. gr. 149 (s) enthalten, eingestreut in andere Werke, den Hymnus 6. Bei der Kürze dieses Textes (24 Achtsilber) ist es unmöglich, ihn genau einzuordnen. Folgende Gründe sprechen für eine Zuweisung zu α:

Introd. Τοῦ αὐτοῦ τετράστιχα, τὸν πρὸς Θεὸν αὐτοῦ ἐντεῦθεν δεικνύοντα ἔρωτα: ἐντεῦθεν om. α et s (l om. introd.)

6, 5 Πῶς θεοὺς ποιεῖς ἀνθρώπους; DKls: ἀνθρώπους ποιεῖς BFH: πῶς ποιεῖς θεοὺς ἀνθρώπους E

6, 16f. versus om. BEFH sed non ls (cum α)

Auch die Datierung (l um 1300, s 14. Jahrhundert) und die sonstigen Angaben über die beiden Handschriften lassen keine nähere Bestimmung zu. — Der dritte Codex, Vatic. Reg. gr. 23 vom Jahr 1523 (n) enthält 16 Verse aus Hymnus 21. Gegen eine Zuordnung zu D spricht

21, 196 Καὶ ἐν καρδίᾳ ἐνοικοῦν ἀνεκφράστως cet. codd. et n: ἐνοικοῦντα ἀφράστως D

Eine Zuweisung zu α ermöglicht 21, 167:

εἰ ἐκπλυθέντα τὸν νοῦν οὐκ ἐθεάσω cet. codd.: οὐκ ἐκπλυθέντα τὸν νοῦν σου ἐθεάσω α: ἐκπλυθέντα τὸν νοῦν σου οὐκ ἐθεάσω n

Wie aus dem bisher Gezeigten ersichtlich ist, wird man bei den ersten 36 Hymnen für welche K noch erhalten ist, K als Vertreter der Familie α im Apparat anführen. Von da an verwendet man O und Q (bzw. R) im Apparat. Den Erstdruck Z wird man aus praktischen Gründen für alle Hymnen im Apparat belassen.

Zweite Familie: β = BEFH (Pontanus) XYm

Die einzige vollständige Hymnensammlung dieser Gruppe ist H (Paris. Suppl. gr. 103), eine nicht sehr sorgfältig gearbeitete Handschrift des 14. Jahrhunderts mit wenigen Scholien. H zeigt nicht nur orthographische Fehler, sondern auch Verlesungen (Ein charakteristisches Beispiel ist 1, 11 ὁ παρ' ἡμῶν βλεπόμενος ἥλιος ἐν τῷ κόσμῳ. — πῦρ H: παρ' cet. codd.), Rasuren an Verschreibungen, die der Schreiber dann nicht mehr richtig eingetragen hat, und manchmal Auslassung von ganzen Versen (z. B. 6, 16f.; 8, 92; 13, 63; etc.). Der Vorteil dieser Handschrift ist allerdings, daß sie nirgends zu bessern versucht hat; der Abschreiber besaß keinen Ehrgeiz, metrische Schwächen und Fehler auszugleichen oder Verse zu ergänzen. — Beispiele:

1, 222 Ἔξω φωτὸς δὲ τοῦ θείου καὶ Θεοῦ ὄντως ἔξω H. — cD erschien Paroxytonese am Binnenschluß untragbar, daher: Ἔξω τοῦ θείου δὲ φωτὸς κτλ.

2, 67f. τὸ κεῖσθαι κακόν, καὶ τὸ ὁδεύειν οὕτως
χεῖρον πέλει τοῦ κεῖσθαι. — Dieselbe Stelle lautet bei D:
τὸ κεῖσθαι κακόν, καὶ τὸ οὕτως ὁδεύειν,
δύσκολον παντί, χεῖρον πέλει τοῦ κεῖσθαι

K hingegen verändert nur V. 68:

χεῖρον πέλει τοῦ κεῖσθαι ὡς δεινὸν ὄντως

4, 56 (Vgl. S. 177)

Daß H einen wesentlich unverfälschten Text bietet, zeigt auch folgende Stelle, an welcher der Schreiber offenbar seine Vorlage nicht lesen konnte und daher den entsprechenden Raum frei ließ (nicht aber Ergänzungsversuche unternahm):

21, 385ab περὶ τοιούτων πολλῶν καὶ ἀναγκαίων
ὠφέλειάν σοι ποιοῦνται μετὰ πότμον
Sic D: περὶ τοιούτων et spatium liberum H: versus om. K

Eine weitere Handschrift der Familie β, Dionysiu 220 (= B) aus dem 17. Jahrhundert, beweist, daß zumindest eine Handschrift zwischen H und β lag. B hat zwar ziemlich viele Eigentümlichkeiten mit allen Handschriften der Familie β gemeinsam, so z. B.:

1, 75 εἰ γὰρ ἑκάστου θάνατος ὁ συγκλεισμός τυγχάνει cDK: . . . ἑκάστου συγκλεισμὸς ὁ θάνατος . . . BEFHX

1, 87 καὶ εἰς αἰῶνα ἔσεται ἐκ σοῦ κεχωρισμένος. — αἰῶνα BEFHX: αἰῶνας CDK

6, 16f. CDKls, versus om. BEFH

8, 69 εἰ γὰρ τοῦτον τὸν ἥλιον, ὃν ἅπαντες ὁρῶμεν. — ὃν ἅπαντες BEFH: ὅνπερ πάντες cDK

17, 653 τί δὲ ὁ λῃστὴς προσέσχεν. — προσέσχεν BEFH: παρέσχεν cDK

Aber auch innerhalb der Familie β hat die Handschrift viele Charakteristika mit H speziell gemeinsam, so z. B.:

1, 158 καὶ ἅπερ ὅπερ εἰς τρυφὴν ἡδύτατον ὑπάρχει. — ἅπερ BHX: ἅπαν cDEFK.

Hier stehen EF, die sonst schon zur Familie β gezählt werden müssen (vgl. obige Beispiele!), außerhalb der Tradition BH (und XY). Dasselbe engere Anschließen von B an H gegenüber EF zeigt auch folgendes Beispiel:

11, 16 καὶ τὴν χάριν ἔλαβον πίστεως οὖσαν δῶρον. — ἔλαβον BH: ἐλάμβανον DEFK

Daß aber B, wenn auch generell viel fehlerhafter als H, nicht von H selbst ableitbar ist, sondern nur von der Vorlage, erweisen folgende Stellen:

1, 17 ἐν σκότει δ' ἔσονται ποινῶν, οἱ τῶν φαύλων ἐργάται. — ποινῶν B et cet. codd.: ποιρῶν H

4, 11 καὶ τὸ πρόσωπον μόνον δάκρυσι πλύνε. — μόνοις B et cet. codd.: μόνον H

17, 358 καὶ καταλαβεῖν ἐζήτει. — ἐζήτει B et cet. codd.: ἐξήτει H

Man wird daher eine Abschrift β* von β annehmen müssen, eine gemeinsame Vorlage von H und B. Von β* ist auch die Handschrift X (Chalke 45, 14. Jahrhundert) abzuleiten. Sie enthält die Hymnen 1, 16, 4—7, 9, 10, 28—30, 32, 35[48]). Belegstellen für die Zuweisung zu Familie β sind die oben genannten 1, 75; 1, 87. Die Einordnung in β* ergibt sich aus 1, 158 (s. S. 171) und 1, 49:

1, 49 ὁ ἀποστόλου μαθητὴν καὶ υἱὸν ἀποδείξας. — ἀποστόλου μαθητὴν DK: ἀπόστολον μαθητὴν HX: ἀποστόλους μαθητὰς καὶ υἱοὺς EF

Daß X keine Abschrift von H sein kann, zeigen 1,11 und 1, 117 (beide schon oben zitiert). — Y (Xeropot. 141) ist, wie sich schon aus der Anordnung des Inhalts der Handschrift und aus der Auswahl der Hymnen ergibt, eine Abschrift von X (vgl. auch die Beschreibung S. 161).

Nicht in die Gruppe β* einzubeziehen ist Monac. gr. 526 (F, 15. Jahrhundert). Diese Auswahlhandschrift enthält nur 38 der insgesamt 58 Hymnen. Für die Zuordnung von F zu Familie β verweise ich auf die schon oben zitierten Beispiele; hier noch ein weiteres:

17, 543 Ἄκουσον φωνὰς δεσπότου. — φωνὰς cDK: φωνῆς BFH

Auch die Tatsache, daß F nicht zur Gruppe β* gehört, ergibt sich schon aus den oben zitierten Versen. Als weitere Belegstellen mögen dienen:

17, 500 κρύπτεσθαι μᾶλλον ἐθέλει. — ἐθέλει cFKm: θέλει BH: ἐθέλῃ μᾶλλον D
17, 524 ἄκουσον Θεοῦ τοὺς λόγους. — τοὺς λόγους cDFK: τοῦ λόγου BH

Eine Abschrift von F aus dem Jahr 1559 ist E (Monac. gr. 177). Das ergibt sich nicht nur aus der Anzahl und Anordnung der Hymnen, sondern auch daraus, daß der Schreiber von E die Textstücke des aus F herausgerissenen Doppelblattes ausgelassen hat (vgl. die Beschreibung S. 160f.). Die Textlücke in Hymnus 6, 18ff. führt er unter Verwendung von 7, 41f. zu Ende: „ . . . πῶς θέσει καὶ χάριτι τῇ σῇ διὰ τοῦ πνεύματός σου τὰ διεστῶτα ὡς Θεὸς παραδόξως ἑνώσας“, was Pontanus, der E als Grundlage für seine Übersetzung verwendet, mit „ . . . adoptione et gratia tua, per Spiritum tuum, distantia, ut Deus, admirabiliter copulas?“[49]) wiedergibt. E hat sich allerdings auch sonst an seiner Vorlage allerlei Eigenmächtigkeiten erlaubt; der Schreiber verbessert den Text häufig nicht nur orthographisch, sondern „verschönert“ auch Textstellen, die ihm aus metrischen oder inhaltlichen Gründen nicht gefallen, so z. B. 1, 112, wo er sogar das Richtige trifft:

1, 111f. καὶ λέγουσι μὴ χρῄζειν σοῦ τῆς αἰωνίου δόξης ἢ βασιλείαν οὐρανῶν, ἀλλ᾽ ἐν ἀνέσει εἶναι. — ἀνέσει cet. codd. et E: ἀνύσει F (E verbessert

[48]) Bedauerlicherweise stand mir bisher von X nur Hymnus 1 im Mikrofilm zur Verfügung. Für die Einordnung der Handschrift ist jedoch das hier kollationierte Textstück (1, 1—168) ausreichend.

[49]) Vgl. PG 120, 519, Z. 6f.

sekundär das hier sinnlose ἀνύσει). — In 11, 39 füllt E den Vers auf:

11, 39 ἓν ὃν ἐν τοῖς τρισὶ καὶ ἐν ἑνὶ τὰ τρία. — post ἓν adiec. τοίνυν E

Als weiteres Beispiel für metrische Verbesserungen sei noch 6, 5 genannt (vgl. S. 170). — Zwischenstufen zwischen β und FE sind wahrscheinlich, aber in Ermangelung von Parallelhandschriften nicht nachweisbar.

Schließlich ist in dieser Gruppe noch m (Bodl. Cromwell 8) zu nennen. Die Handschrift enthält nur Hymnus 17; ihre Zuordnung zu β ergibt sich aus 17, 859 und 17, 450f.:

17, 859 μηδὲ δίκῃ ὑποβάλῃς cet. codd. et m: μὴ καταδικάσῃς, λόγε c: μηδὲ καταδίκῃ, λόγε, ὑποβάλῃς με τὸν τάλαν D

17, 450f. ἀλλ᾽ ἀποκριθεὶς ἴσως ἐρεῖ τις ταῦτα BFHcm: ἀλλ᾽ ἀποκριθείς τις ἴσως ἐρεῖ ταῦτα οὕτως λέγων D: ἀλλ᾽ ἀποκριθείς γε ἴσως ἐρεῖ τις ταῦτ᾽ ἀσυνέτως K

In die Ableitung β* kann m allerdings nicht einbezogen werden, wie 17, 500 zeigt (vgl. S. 172).

Dritte Familie: γ = Dacg

Die einzige Handschrift, die alle 58 Hymnen enthält, ist D (Marcian. gr. 494) aus dem 13. Jahrhundert. Obwohl D fürs erste nicht nur in der äußeren Form, sondern auch durch die Sorgfalt in der Texterstellung — es begegnen nur äußerst selten orthographische Fehler — und durch rund fünfzig erklärende Scholien bei weitem den besten Eindruck aller vollständigen Hymnencodices hervorruft, wird man diesen Zeugen doch nur mit großer Vorsicht für die Gestaltung des Textes heranziehen dürfen. Der Nachteil von D besteht in dem Bestreben des Schreibers, alle Unebenheiten des Textes, vor allem im Metrum, durch Umstellungen, aber auch durch eigene Konjekturen und durch „Auffüllen“ von Versen glätten zu wollen, und zwar in noch viel ärgerem Ausmaß als die oben behandelte Handschrift E. Zunächst einige Beispiele:

1. Umstellungen:

5, 1 Ἀρχὴν ποιήσας Χριστὸν καὶ θερμὴν πίστιν cet. codd.: Χριστὸν ποιήσας D
5, 6 οὐδὲν μεῖζον εὑρήσεις εἰς συμμαχίαν cet. codd.: εὑρήσεις μεῖζον D
11, 62 ὡς ἐξ ἄκρου τοῦ κρασπέδου ὅλον τὸ ὕφασμα cet. codd.: ὡς ἐξ ἄκρου τὸ ὕφασμα ὅλον πέλει κρασπέδου D
13, 87 ἃ ὀφθαλμὸς οὐχ᾽ ἑώρακεν· οὐκ ἀκήκοεν οὖς δέ cet. codd.: καὶ ἃ οὐκ εἶδεν ὀφθαλμός, οὐκ ἀκήκοεν οὖς δε D

2. Kleine Änderungen:

2, 8 ἀπαστράπτει ὅλον πυρὶ θεότητός σου cet. codd.: ἀστράπτει D
7, 17 (vgl. S. 165)
8, 22 καὶ ὡς ἄκακα πρόβατα ἐγένοντο τοῖς ποιμέσιν cet. codd.: πρόβατα ἄκακα γέγοναν D

14, 98 δι' οὗ καὶ μέλλω σώζεσθαι πυρὸς τοῦ αἰωνίου cet. codd.: δι' οὗ καὶ μέλλω τοῦ πυρὸς ῥυσθῆναι τῆς γεέννης D

3. Hinzufügen von Versen:

2, 97 οὕτω γινώσκειν ὅλον ὡς αὐτὸς οἶδεν ἑαυτὸν κατὰ φύσιν cet. codd.: οὕτω γινώσκειν ἢ νοῒ βλέπειν ὅλον, ὡς αὐτὸς εἶδεν ἑαυτὸν κατὰ φύσιν D

4, 46 οὐδὲν σαρκικὸν ἐννοεῖ ὁ τοιοῦτος ποτέ cet. codd.: ἢ πάθει κυριεύεται ὅλως adiec. D

8, 90 γενόμενοι τὸν ἔξω γῆς ἔξω τῶν ὁρωμένων πάντων cet. codd.: τὸν ἔξω γῆς καὶ τὸν ἐν γῇ, πάντων τῶν ὁρωμένων c: γενόμενοι τὸν ἔξω γῆς, ἔξω παντὸς τοῦ κόσμου, ἔξω τῶν ὁρωμένων τε πάντων καὶ ἀοράτων D

17, 450f. (vgl. S. 173)

28, 120 ἐλέησον, οἰκτείρησον ἐμὲ τὸν τεθλιμμένον cet. codd., D adiec.: τὸν ἄσωτον, τὸν ἄθλιον, τὸν κατακεκριμμένον

Die Beispiele könnten beliebig fortgesetzt werden; aus ihnen ergibt sich, daß D zur Textkritik nur herangezogen werden darf, um in zweifelhaften Fällen den Ausschlag zu geben, also meist dann, wenn H und K verschiedene Lesarten bieten.

Daß freilich diese Ergänzungen in D zum Großteil eine Besonderheit dieser Handschrift sind und nicht charakteristisch für die Familie γ, zeigt c (Meg. Laura I 24, 17. Jahrhundert). Daß c zunächst zur Familie γ zu zählen ist, beweisen u. a. folgende Stellen:

1, 95 καὶ ζῆν ἐκεῖθεν ὡς νεκρὸς ζωῆς ἐστερημένος cet. codd.: νεκρὸν ... ἐστερημένον cD

1, 222 (vgl. S. 170)

17, 318 πῶς πιστὸν τοῖς ἐρωτῶσιν; cet. codd.: πῶς εἰπεῖν ... cD

17, 661, 690, 698, 706 etc. om. cD. — c kann aber keine Abschrift von D sein:

17, 669 cet. codd. et c, versum om. D

17, 775 ὄντως γέγονεν εἰς μέγα cet. codd. et c: ὄντως ἀνεφύη μέγαν D

17, 450f. (vgl. S. 173)

Allerdings hat auch c hie und da auf eigene Faust versucht, seine offenbar textgetreue Vorlage zu verbessern:

8, 56 ὁρῶσα φλέγεται αὕτη καὶ καίεται τῷ πόθῳ. cet. codd.: αὕτη δ' ὁρῶσα φλέγεται ... c; ὁρῶσα αὕτη φλέγεται D

8, 90 (s. oben)

18, 37 ὢ χαρίσματος ἀνεκφράστου cet. codd.: ὢ δωρεᾶς ὑπερφυοῦς, ὢ χαρίσματος ξένου c: ὢ δώρου, ὢ χαρίσματος θείου καὶ ἀνεκφράστου D

Aus den vorangegangenen Beispielen geht hervor, daß c eine beschränkte Kontrolle über D, den Hauptvertreter von γ, erlaubt. Textvarianten, die in c und D übereinstimmen, müssen also für die Texterstellung berücksichtigt werden.

Für die Textkritik wertlos ist a (Alexandr. 181, 15. Jahrhundert). a enthält den Hymnus 28. Immerhin ist die Zugehörigkeit zur Familie γ eindeutig nachweisbar:

28, 38 Θεόν, ὃν οὐδεὶς ἐν τῷ κόσμῳ εἶδεν ἀνθρώπων cet. codd.: Θεόν, ὃν εἶδεν οὐδὲ εἷς ἀνθρώπων ἐν τῷ κόσμῳ aD

28, 84 ὢ θαῦμα ἀνεκλάλητον, ὢ μυστηρίου ξένου cet. codd.: μυστήριον ξένον aD

28, 104 ὅτι γυμνοὶ στήσονται ὡς δένδρον φύλλων δίχα cet. codd.: ἐνστήσονται H: σταθήσονται aD

a ist jedoch keine Abschrift von D:

28, 6 μηδεὶς ἐπισκεψάτω με τῶν συγγενῶν καὶ φίλων. — καὶ cet. codd. et a: ἢ DK

28, 54 Χριστόν, λέγω, ἐάσαντες ἠγάπησαν τὸ σκότος. — Χριστόν cet. codd. et a: Θεόν D

28, 116 ὢ πολυώνυμον αὖθις ὡς ἐνεργοῦν τὰ πάντα cet. codd.: αὖθις πολυώνυμον D

Eine weitere Handschrift der dritten Familie ist g (Barocc. 5); sie gehört zu γ:

1, 14 εἰ οὖν ποιήσας ... cet. codd.: ὁ οὖν ποιήσας Dcg

1, 111 καὶ λέγουσι ... cet. codd.: καὶ γέλοντες ... Dcg

g ist aber nicht von D abhängig:

1, 40 ... φωτοειδὴς ὡς φῶς γάρ FHXcg: φωτοειδὴς καὶ φλὸξ γάρ K (OZ): φωτοειδὴς ὡς φλὸξ γάρ D

Schließlich ist wohl auch j (Syll. Constantinopol. 18) in die Familie γ einzubeziehen, wie folgende zwei Stellen zeigen:

4, 3 θρήνησον μόνον τὰ κακῶς σοι πραχθέντα cet. codd.: μόνα DKj

4, 40ff. om. K(OZ), sed non j cum aliis.

Eine nähere Abgrenzung bzw. Einordnung der Handschriften Dacg innerhalb der Familie γ ist mir nicht möglich.

Das Verhältnis der drei Handschriftenfamilien zueinander

1. Die drei im vorangehenden Abschnitt rekonstruierten Familien sind voneinander vollkommen unabhängig, d. h. es läßt sich über die Familien α β γ hinaus keine nähere Verwandtschaft, etwa von α und β gegenüber γ feststellen. Als Beleg dafür mögen die zahlreichen Auslassungen dienen, welche in allen Spielarten vorkommen. Vor allem dann sind solche Auslassungen von Einzelversen zu vermerken, wenn der Dichter das Stilmittel des gleichen Versanfanges gebraucht oder wenn in kurzem Abstand zwei Verse mit dem gleichen Wort (der gleichen Wortgruppe) enden. Das Auslassen von Versen wird durch die überaus lockere Syntax Symeons und durch seine Gewohnheit, gleiche syntaktische Glieder in Verslänge ad infinitum an-

einanderzureihen, wesentlich erleichtert, wenn nicht überhaupt erst ermöglicht. Es sei vermerkt, daß γ noch am wenigsten gegen Auslassungen anfällig ist. Aus der Fülle der Beispiele möchte ich einige charakteristische herausgreifen, wobei Fälle zitiert werden, in denen man die Ursache der Auslassung unmittelbar zeigen kann:

a) α übergeht gegen β und γ:

8, 13f. ὅσοι καλῶς φυλάξουσι τὰς θείας ἐντολάς σου
ὅσοι κόσμον ἀρνήσονται τὸν μάταιον καὶ πλάνον
14 om. K (gleicher Versanfang)

11, 89f. ὑπεισελθεῖν προῄρημαι καὶ προσμεῖναι τῷ τάφῳ
καὶ κατοικεῖν μετὰ νεκρῶν, ζῶν αὐτὸς ἐν τῷ τάφῳ
90 om. K (gleiches Versende)

b) β übergeht gegen α und γ:

13, 62f. καὶ ἀγαπᾷ με ὁ μὴ ὢν ἔνδον τούτου τοῦ κόσμου
καὶ ἀγαπῶ τὸν μηδαμοῦ ὄντα ἐν ὁρωμένοις
63 om. H (gleicher Versanfang)

15, 100ff. ἀδιαστάτως μεθ' ἡμῶν ὅλος αὐτὸς τυγχάνεις
καὶ ἐν τῷ κόσμῳ πάλιν ὢν ἀχώρητος εἶ κόσμῳ
ἐν τῷ παντὶ γὰρ ὢν αὐτὸς ὑπὲρ τὸ πᾶν τυγχάνεις
99–100 om. H (gleiches Versende in 98 und 100)

c) γ übergeht gegen α und β:

17, 633ff. ἂν δὲ ἅπαντα σκορπίσῃς
τὰ ὑπάρχοντά σοι ὅλως
ἢ πτωχὸς ὑπάρχῃς λίαν
634 om. cD (Auslassung durch zweimaliges ὑπάρχειν erleichtert)

40, 8f. μὴ διανοίγων οὐρανούς, μὴ διατέμνων νύκτα,
μηδὲ ἀέρα διϊστῶν, μηδὲ στέγην οἰκίας.
9 om. D (gleicher Versanfang)

Aber auch hier wieder Sonderfehler von D, kontrollierbar durch c:
17, 444 cet. codd. et c, om. D

2. Die drei Handschriftenfamilien gehen alle auf eine Fassung der Hymnensammlung zurück. Diese Fassung wies etwa sechzig metrisch korrupte, unvollständige oder dem jeweiligen Abschreiber schwer verständliche Stellen größeren Umfangs auf. Diese Stellen wurden von den Schreibern entweder in ihrem Zustand belassen (so H, oft auch K, selten D) oder in verschiedener Weise verbessert (D, öfters K). Einige der bezeichnenden Stellen führe ich in den unten folgenden Beispielen mit einigen Erläuterungen vor.

Weiters war das Exemplar, welches als Grundlage für α β γ diente, reich mit Scholien versehen. Von diesen Scholien sind uns jetzt noch in D über sechzig längere erhalten, welche ich zum Großteil für ursprünglich, d. h. noch von Niketas Stethatos verfaßt (bzw. in die Ausgabe eingeschoben), halten

möchte. Einer der Gründe dafür (weitere folgen im Abschnitt über die Scholien) ist, daß uns auch die an sich unscholiierten anderen Versionen das eine oder andere gemeinsame Scholion mit D überliefern. Solche gemeinsame Scholien sind:

a) DHO gemeinsam zu 52, 6ff.: Ὅρα τοὺς θείους ἔρωτας τοῦ ἁγίου πατρός.

b) DH gemeinsam zu 2, 2ff.: Δίκαιος ἐν πρωτολογίᾳ κατήγορος ἑαυτοῦ.

c) DK(O) gemeinsam zu 15, 141ff. K(O) fügt dieses Scholion, das längste, nach V. 167 in den Text ein (Text s. S. 196f.).

Textbeispiele

Prinzipiell werden hier der Übersichtlichkeit halber nur dann andere Sigel als DHK [OZ] verwendet, wenn die anderen Handschriften der diesen Sigeln zugehörigen Familien abweichende Lesarten aufweisen. Wo also keine außer den oben genannten Sigeln aufscheinen, ist stillschweigend ausgedrückt, daß die ganze Familie die Lesart des Haupttextzeugen hat. Zur Vermeidung von Mißverständnissen sei ferner vermerkt, daß die nun folgenden Stellen insoferne ein einseitiges Bild ergeben, als hier auch K(OPRZ) verhältnismäßig oft (so wie D) eigene Varianten aufweist. In Wirklichkeit ist dies bei höchstens zwanzig Prozent aller Stellen der Fall. Daß das Verhältnis hier ein anderes ist, ergibt sich aus der knappen Auswahl der Stellen und aus dem Bestreben, „interessante" Beispiele vorzuführen. K ist also getreuer in der Überlieferung, als es auf Grund der Textproben den Anschein haben könnte.

1) 4, 56 τοῦτο ἴσασιν οἱ φωτισθέντες H: τοῦτο σαφῶς ἴσασιν κτλ. c: τοῦτο καὶ γὰρ ἴσασιν κτλ. D: τοῦτο μόνοι ἴσασιν κτλ. E: ... οἱ φωτισθέντες μόνοι K. — Die Handschrift des Niketas Stethatos hatte den Vers in derselben Form wie H, was sich eindeutig daraus ergibt, daß die anderen Handschriften dazu verschiedene Ergänzungen bieten. Die Ergänzung von E (das ja auch, wie H, zu β gehört) darf nicht irritieren, da dessen Vorlage F keine Ergänzung hatte. Ebenso war auch noch bei γ die ursprüngliche Form gewahrt, denn c und D ergänzen verschieden. Der Zusatz in K wurde von allen Handschriften der Familie α übernommen. Daß K und E spontan dieselbe Ergänzung (freilich an verschiedener Stelle innerhalb des Verses) aufweisen, ist nicht verwunderlich, da μόνοι ja aus dem Zusammenhang recht naheliegend ist.

2) 9, 1 Αἴ, αἴ, Θεέ, Κύριε, Παντοκράτορ H: ... Θεέ μου, Κύριε κτλ. D: ... Κύριε καὶ Παντοκράτορ κτλ. E: ... Θεὲ καὶ Κύριε κτλ. K. — Bei Niketas Stethatos war wieder der Zwölfsilber unvollständig, die fehlende Silbe ergänzt die getreueste Tradition β nicht (E erst sekundär, wie oben!); α und γ haben verschiedene Ergänzungen.

3) 13, 29ff. (cet. codd.) ἐπεὶ δὲ πάλιν χωρισθὲν ψυχῆς οὐδὲν τοιοῦτον ζητεῖ,
ἀλλὰ νεκρὸν ἀναίσθητον ὥσπερ πηλὸς τυγχάνει,
τὸ πᾶν ψυχῆς εἶναι δοκῶ, ἓν θέλημα ἀνθρώπου.

D macht daraus 4 Verse: ἐπεὶ δὲ πάλιν χωρισθὲν ψυχῆς οὐδὲν τοιοῦτον
ζητεῖ, ἀλλὰ νεκρὸν ἀναίσθητον τυγχάνει
ὥσπερ πηλός, τὸ πᾶν ψυχῆς εἶναι δοκῶ ἀνθρώπου,
ἓν θέλημα καὶ οὐ διπλοῦν οὐδὲ τριπλοῦν ὑπάρχον.

Diese Umstellungen zur Korrigierung der Silbenzahl hat nur D, wobei die Auffüllung des letzten Verses besonders deplaciert erscheint, da der Gedanke „Nur ein Wille, nicht zwei oder drei" offensichtlich dem Bereich der theologischen Streitigkeiten um die göttlichen Personen entnommen ist. Die Ergänzung ist aber charakteristisch

für den Schreiber von D, der wohl metrische Genauigkeit anstrebt, den Inhalt der Hymnen jedoch oft mißversteht.

4) 17, 450 (vgl. S. 173) ist bei H ein glatter Zwölfsilber. Daß er ohne Zusammenhang plötzlich in die Anakreonteen eingeschoben ist, darf bei den Freiheiten, die sich Symeon auch sonst in der Metrik nimmt, nicht verwundern. D und K versuchen, durch Ergänzungen zwei vollständige anakreontische Verse zu erreichen; γ hatte noch die ursprüngliche Form, denn c bietet den gleichen Text wie H. Ein ähnlicher Fall ist 17, 467f.:

(cet. codd.) καὶ τὸν ἱδρώτων γέμοντα καὶ πόνων, οἴμοι, βίον
καὶ ζῆν καὶ θνήσκειν παρ' αὐτῷ δικαίως ὁρισθέντες

Bei D wieder 4 Verse: καὶ τῶν πόνων, οἴμοι, βίον
γέμοντα καὶ τῶν ἱδρώτων
παρ' αὐτῷ καὶ ζῆν καὶ θνήσκειν
ὁρισθέντες καὶ δικαίως

An dieser Stelle sind zwei Fünfzehnsilber in die Anakreonteen eingefügt. Allerdings versucht hier nur D die Umwandlung in Achtsilber; c bietet wieder den gleichen Text wie H und K.

5) 20, 20ff. (cet. codd.) καὶ ἀσυγχύτως· οὐ γὰρ μεταλαμβάνεις
φθορᾶς ἢ ῥύπου, ἀλλ' ἐμοὶ μεταδίδως
τῆς σῆς ἀφθάρτου καθαρότητος, λόγε·

D stellt um und erweitert, um metrisch zu glätten und die Sinnabschnitte mit den Versenden zu koordinieren:

ἀναλλοιώτως, ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως·
οὐ γὰρ μεταλαμβάνεις φθορᾶς ἢ ῥύπου,
ἀλλ' ἐμοὶ μεταδίδως τῆς σῆς ἀφθάρτου
καὶ ἀθανάτου καθαρότητος, λόγε.

6) 20, 219 hat H (und die gemeinsame Vorlage von α β γ) nur die erste Hälfte eines Fünfzehnsilbers: καθαρῶς οὐκ ἠδύνατο. Der Vers wird
ergänzt von D: ἐμπαθὴς ἔτι πέλων
und von K: πάντῃ ῥερρυπωμένος
(Ein Parallelfall dazu ist z. B. 20, 226f.).

7) 21, 314 ist ein schöner Beleg dafür, daß es Symeon in erster Linie nicht um die äußere Form, um metrische Einheitlichkeit ging, sondern um die Darstellung des persönlichen Erlebens. V. 314 läuft ein Zwölfsilber nach dem Binnenschluß (B 5) in Prosa aus; wieder hat H die ursprüngliche Form: τὸ δ' ἐπινοίᾳ, σύγχυσιν ὡς μὴ χωρίζεσθαι ὅλως. K versucht, durch den Einschub von τούτου πάλιν nach σύγχυσιν den Vers zu retten und das Prosastück abzutrennen; D verändert radikal und vermehrt um einen Vers:

τὸ δ' ἐπινοίᾳ σύγχυσιν ποιεῖ πάλιν,
ὡς μηδὲ ὅλως χωρίζεσθαι τὸν λόγον.

8) 23, 262 ὢ θαῦμα ξένον! H: ὢ θαῦμα θαυμάτων ξένον! K: ὢ φρικτόν, ὢ ξένον θαῦμα! D. — Hier gilt dasselbe wie in 21, 314: Den in die Anakreonteen eingeschobenen Ausruf versuchen die anderen Versionen in das metrische System einzugliedern.

9) 36, 29—31 ὅθεν ἐτύφθης κεφαλὴν καὶ ἀκάνθαις
ἐστεφανώθης χλαῖνάν τε κοκκίνην ἐνεδύσω·
ἐνεπτύσθης τὸ πρόσωπον, οἴμοι, καὶ ἐνεπαίχθης.

So in H; alle übrigen Fassungen ergänzen V. 29 durch ἐστέφθης zu einem Fünfzehnsilber, lassen aber dann natürlich ἐστεφανώθης in V. 30 weg. Die dadurch entstandene Lücke füllt D auf: χλαῖναν κοκκίνην, δέσποτα, παρ' αὐτῶν ἐνεδύσω (V. 31 dann wieder wie in H). Bei Familie α kompliziert sich die Sache:

V. 30f. (bei OR) χλαῖνάν τε κοκκίνην ἐνεδύσω καὶ ἐνεπτύσθης
τὸ πρόσωπον, οἴμοι, καὶ ἐνεπαίχθης ὑπ' ἀνόμων.

Aus diesen zwei kuriosen Fünfzehnsilbern macht dann Z eine Prosazeile:
Χλαῖνάν τε κοκκίνην ἐνεδύσω, καὶ ἐνεπαίχθης ὑπὸ ἀνόμων.

10) 44, 356 bei H: πῶς ἐκφράσω τὰ γινόμενα ἀξίως;
D hat dafür zwei Verse: τὰ τοιαῦτα πῶς ἐκφράσω;
τὰ γινόμενα ἀξίως ...
Ebenso Familie α (ORZ): πῶς ἐκφράσω ταῦτα πάλιν
τὰ γινόμενα ἀξίως;
(Ein Parallelbeispiel dazu ist 44, 349).

11) 55, 50f. (OZ) πλὴν τῶν οὐ λαβόντων αἴσθησιν νοερὰν ἀναισθήτως,
ἥνπερ ποιεῖ ἐρχόμενον ἐνεργείᾳ τὸ πνεῦμα.
Daraus macht D: πλὴν τῶν μὴ αἴσθησιν καὶ γὰρ ἀναισθήτως λαβόντων
νοεράν, ἥνπερ καὶ ποιεῖ ἐρχόμενον τὸ πνεῦμα,
τὸ θεῖον καὶ πανάγιον τῇ αὐτοῦ ἐνεργείᾳ.

Hymnus 55 ist ein Sonderfall, da bei H ein Blatt herausgerissen wurde und daher keine Kontrollmöglichkeit für OZ besteht. Freilich wird man nach den vorangegangenen Beispielen bedenkenlos der kürzeren Version von α den Vorzug geben.

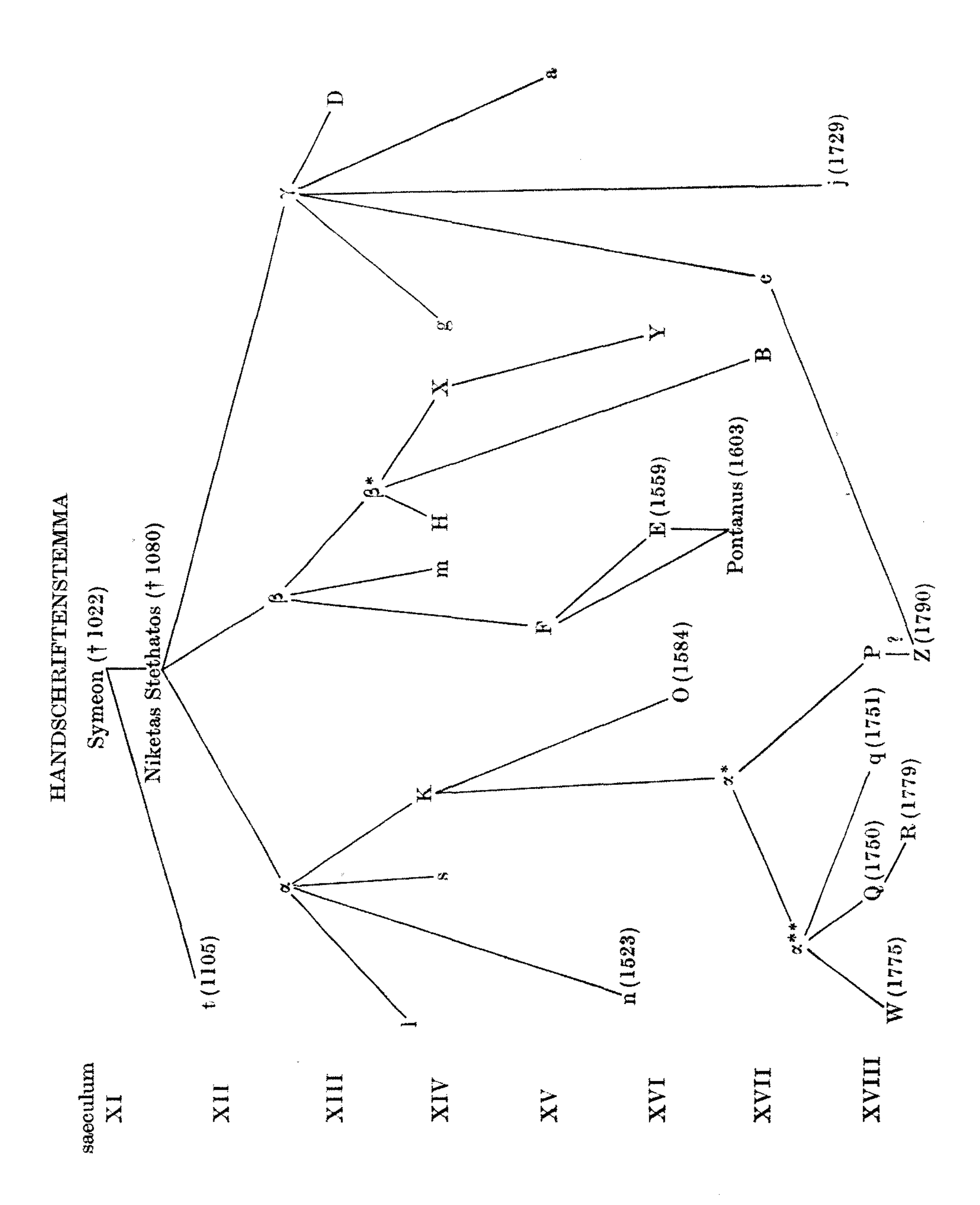
12) 58, 292f. ist ein Parallelfall zum vorhergehenden; auch hier fehlt ein Blatt bei H, nur ist die Textveränderung von D größer.
Text bei OZ: καταχρώμενοι ταῖς τῶν ἐκκλησιῶν εἰσόδοις
καὶ τῶν πενήτων μὴ φροντίζοντες ὅλως
Text bei D: τῶν ἐκκλησιῶν ταῖς εἰσόδοις καὶ μόνον
ἀβρῶς καταχρώμενοι καὶ τῶν πενήτων,
ὅλως μὴ φροντίζοντες ἢ προνοοῦντες.

Die hier vorgeführte Auswahl von Textstellen zeigt, nach welchen Grundsätzen man die Textgestaltung der Hymnen wird vornehmen müssen: Textgrundlage ist die getreueste Version H, in den meisten Fällen bestätigt durch K(OZ etc,). D wird man nur in Zweifelsfällen als ausschlaggebend zu Rate ziehen. Die Textausgabe des Niketas Stethatos war offensichtlich metrisch nicht allzu stark geglättet und hat einzelne Prosazeilen und Unebenheiten im Versmaß von Symeon übernommen. Die Korrekturen von D sind daher keinesfalls in den Text aufzunehmen. — Wie weit wir in metrischer Hinsicht dennoch von Symeon entfernt sind, mag der folgende Abschnitt zeigen. Der Verdeutlichung des Bisherigen diene das Handschriftenstemma auf S. 180.

IV. Das Verhältnis der Überlieferung des Niketas Stethatos zum Text Symeons

Codex t

Eine Handschrift, welche auf die Tätigkeit des Niketas Stethatos ein bezeichnendes Licht wirft, aber nicht in den Rahmen der drei Familien paßt, ist t (Vatic. gr. 504, vom Jahr 1105; vgl. die Beschreibung S. 163); t enthält Hymnus 21, 1—84. Dieser Hymnus nimmt insoferne eine Sonderstellung



innerhalb des Corpus ein, als es sich bei ihm um die Antwort Symeons an Stephanos von Nikomedeia, den Synkellos des Patriarchen Sergios II., auf dessen Frage Πῶς χωρίζεις τὸν Υἱὸν ἀπὸ τοῦ Πατρός, ἐπινοίᾳ ἢ πράγματι; handelt. Übrigens besteht weder textkritisch noch inhaltlich ein Grund zu der Annahme I. Hausherrs[50]), der Hymnus habe ursprünglich nur aus diesen 84 Versen bestanden, so daß die restlichen 427 Verse eine spätere Ergänzung wären: Der Schreiber hat aus Gründen der Platzersparnis nur so viel in seine Handschrift aufgenommen, als ihm von diesem Hymnus in seinem Rahmen nötig zu sein schien. t ist der älteste Textzeuge überhaupt und wir können nur bedauern, daß er nicht mehr enthält als diese 84 Verse. Erfreulicherweise bestätigt t im wesentlichen das bisher gewonnene Bild, daß D unverläßlich ist und willkürlich verändert, weshalb die Textkritik vor allem auf den Vertretern der anderen beiden Familien aufbauen muß. Allerdings zeigt t auf metrischem Gebiet eine größere Freizügigkeit, ja Regellosigkeit, als alle anderen Textzeugen: Innerhalb der 84 Verse finden sich 9 Fälle, in denen t eine andere Wortgruppierung innerhalb des Verses (mit „schlechterer" Metrik) und manchmal auch textliche Varianten gegenüber allen anderen Handschriften hat. Folgende Stellen seien als charakteristisch angeführt:

21, 6 ὡς ἐξ ᾅδου τε ἀνήγαγες κειμένην cet. codd.: καὶ ὡς ἐξ ᾅδου ἀνήγαγες κειμένην t

21, 7 καὶ φῶς ἰδεῖν δέδωκας θείας ἡμέρας cet. codd.: ἡμέρας θείας t

21, 12 οὐδὲ γὰρ ἐγεύσαντο δόξης τῆς θείας cet. codd.: καὶ διὰ τοῦτο μὴ γευσάμενοι ταύτην t

21, 50 αἱ θεῖαι γραφαὶ πᾶσαι δημηγοροῦσιν cet. codd.: πᾶσαι αἱ θεῖαι γραφαὶ ὑπαγορεύουν t

21, 62—64 (Symeon legt V. 51ff. dar, daß der Heilige Geist von Gott Vater ausgehend durch Christi Vermittlung den Menschen zuteil werde; es folgt eine Aufzählung der Menschen, denen der Heilige Geist nicht zukommt: V. 54ff. οὐ τοῖς . . .)

62ff. cet. codd.: οὐ συμπράξασι τοῖς πράξασιν ἀνόμως,
οὐ τοῖς καλοῦσιν, οὐδὲ τοῖς καλουμένοις,
οὐδὲ παίζουσιν, οὐδὲ τοῖς παιζομένοις,

62ff. bei t: οὐ τοῖς πράξασι συμπράξαντας ἀνόμως,
οὐ τοὺς καλοῦντας, οὐδὲ τοὺς καλουμένους,
οὐδὲ παίζοντας, ἀλλ' οὐδὲ παιζομένους, . . .

21, 74 καὶ τῶν ἀδελφῶν τὴν σωτηρίαν πάντων cet. codd.: καὶ σωτηρίαν τῶν ἀδελφῶν ἁπάντων t.

---

[50]) Hausherr, a. a. O., S. LXIII, Anm. 1. — Allerdings kannte Hausherr die anderen Hymnen-Handschriften nicht.

21, 80 ὅτι πέλουσιν ἀληθεῖς καὶ ὡς πλάνοι cet. codd.: ὅτι ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς τυγχάνουν t

Wie schon oben konstatiert, hat Niketas Stethatos das Corpus zwischen 1035 und 1080 ediert, d. h. zwischen seiner Redaktion und t liegen höchstens siebzig Jahre. In diesem Zeitraum erscheint eine Umstellung und Veränderung des Textes, wie sie t zeigt (9 von 84 Versen!), unmöglich, es sei denn, man nimmt an, der Schreiber von t hätte bewußt und systematisch den Text metrisch verschlechtern wollen. Da dies als absurd abzulehnen ist, bleibt nur folgende Lösung: t schrieb nicht aus einer Handschrift der Redaktion des Niketas Stethatos ab, sondern war im Besitz eines direkten Textzeugen Symeons. Damit soll nicht behauptet werden, daß schon Symeon selbst seine Hymnen gesammelt herausgegeben hätte (dies schon deswegen nicht, weil es unwahrscheinlich anmutet, daß eine solche Ausgabe spurlos verschwunden sein sollte). Hymnus 21 ist vielmehr dank seiner Sonderstellung innerhalb der Polemik des Synkellos Stephanos von Nikomedeia gegen Symeon in den Theologenkreisen des 11. Jahrhunderts schon vor der Ausgabe des Niketas bekannt gewesen und selbständig tradiert worden, während die übrigen Hymnen, wenn überhaupt, nur einzeln intern im Kloster gelesen wurden.

Für diese Annahme spricht auch der Titel der Verse in t. Während sonst bei Handschriften mit einer Hymnenauswahl oder mit Einzelhymnen immer ein Titel wie etwa Ἐκ τῶν θείων ὕμνων τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν λόγος NN vorangestellt ist, findet sich hier keine Anspielung auf die Hymnen allgemein oder auf die Hymnenzählung, sondern der Titel lautet lediglich: Ἐπιστολὴ τοῦ ὁσίου Συμεὼν τοῦ νέου πρὸς μοναχὸν ἐρωτήσαντα· πῶς χωρίζεις τὸν Υἱὸν ἀπὸ τοῦ Πατρὸς κτλ.

Für die Kenntnis der Textgeschichte der Hymnen Symeons sind freilich diese 84 Verse von großer Bedeutung: Niketas Stethatos beschränkte sich also nicht, was ja ohne weiteres denkbar wäre, auf eine Edition der Hymnen mit Einleitung und Scholien zu einigen inhaltlich schwer verständlichen Stellen. Er hat darüber hinaus auch im Text öfters metrische Schwächen behoben und dabei, wie die vorangegangenen Beispiele zeigen, auch kleinere Textveränderungen nicht gescheut. Wenn auch der Inhalt der Hymnen durch diese Abänderungen und Glättungen offenbar nicht entstellt oder verfälscht wurde, so steht doch fest, daß es mit Hilfe der jetzt vorhandenen Textzeugen (und Besseres ist nicht mehr zu erwarten) unmöglich ist, an den Urtext Symeons heranzukommen. Jede kritische Ausgabe wird daher bis zu einem gewissen Grad eine der Hymnen Symeons in der Redaktion des Niketas sein müssen.

Man muß daher die Hymnen von den anderen Werken Symeons insoferne trennen, als sie zu Lebzeiten Symeons noch nicht gesammelt und herausgegeben wurden. Krivocheines Type I[51]) ist also bei den Hymnen nicht erhalten, und Niketas Stethatos' Edition stützte sich auf das Konzept (τὰ σχεδιαζόμενα), welches er von Symeon nach und nach erhalten und ins Reine geschrieben hatte, wie er in der Vita Symeons, c. 131, berichtet[52]). Ob er seine Korrekturen schon damals anbrachte, so daß Symeon sie eventuell noch vor seinem Tode sah und sanktionierte, oder ob er sie erst anläßlich der endgültigen Herausgabe nach 1035 in den Text einfügte, ist freilich nicht zu entscheiden, doch möchte ich eher das Letztere annehmen.

Der Titel der Hymnensammlung

Die eben gezeigte Abhängigkeit der heutigen Textgestalt von Niketas Stethatos berechtigt zu einer näheren Beschäftigung mit seinem Einfluß auf die Gestaltung der Hymnenausgabe.

Niketas, der vor 1000 geboren wurde, kam mit 14 Jahren in das Studitenkloster in Konstantinopel und wurde bald der Lieblingsjünger Symeons. Dieses Pietätsverhältnis zu Symeon brachte ihn in Schwierigkeiten, ähnlich wie es Symeon mit seinem Pneumatikos Symeon Eulabes ergangen war, und er mußte sogar zeitweise das Kloster verlassen. In unserem Zusammenhang interessiert nicht sein Anteil an der Lateinerpolemik des elften Jahrhunderts, sondern das zweite Hauptgebiet seiner literarischen Tätigkeit, sein Schrifttum zur Mystik. Wir kennen unter seinem Namen zwei Traktate Νοητὸς Παράδεισος und Περὶ Παραδείσου, ferner drei Zenturien Κεφάλαια πρακτικά, φυσικὰ καὶ γνωστικά, denen die drei τάξεις des asketischen Lebens, πρᾶξις, φυσικὴ θεωρία, μυστικὴ θεολογία, als Basis dienen. Neben zahlreichen kleineren von ihm verfaßten Schriften, darunter Briefen, Erotapokriseis etc., verdient in diesem Rahmen seine Einführung in Pseudo-Dionysios Areopagites unter dem Titel Εἰς τὴν οὐρανίαν καὶ ἐκκλησιαστικὴν ἱεραρχίαν erwähnt zu werden. Diese Arbeit, die offenbar nicht unwidersprochen blieb, verteidigte er nach einiger Zeit in Briefform. Beide Abhandlungen sind offenbar noch unediert[53]); der zweite Traktat über Pseudo-Dionysios ist einem gewissen Niketas, Diakon der Megale Ekklesia gewidmet, mit dem Niketas Stethatos auch in Briefwechsel stand. Von Niketas Diakon[54]) kennen wir ein kurzes Lobgedicht in Zwölfsilbern auf Symeon, welches in H, fol. 15^{v}, zwischen der Einführung zu den Hymnen und dem Pinax, zusammen mit anderen Preisgedichten zu finden ist (den Text s. S. 189). Er führt darin den Pseudo-Areopagiten als Vorbild an. Das Corpus Areopagiticum war die Quelle, aus

---

[51]) Vgl. Krivocheine, Catéchèses I, S. 61 und das Stemma am Ende dieses Bandes.
[52]) Hausherr, a. a. O., S. 190, Z. 11f.
[53]) Vgl. Beck, a. a. O., S. 536f.
[54]) Später Metropolit von Herakleia, etwa von 1030 bis 1100; vgl. Beck, a. a. O., S. 651ff.

der — wie wir sehen werden — vielleicht nicht so sehr Symeon, sondern eher seine Schüler Anregungen bezogen. Während sich Symeon auf Termini und stilistische Wendungen des Dionysios stützt, bauen seine Schüler, allen voran Niketas Stethatos, auf diesem System auf.

Bei der Hymnenausgabe Symeons hat Niketas Stethatos jedenfalls das Corpus Areopagiticum herangezogen. Schon der Titel der Ausgabe Τῶν θείων ὕμνων οἱ ἔρωτες bedeutet zweifellos eine Anlehnung an Pseudo-Dionysios. Er erscheint mir als ein Mixtum aus dem Namen des fingierten (oder verlorenen) Werkes des Areopagiten Περὶ τῶν θείων ὕμνων[54a]) einerseits und des Hierotheos-Werkes Ἐρωτικοὶ ὕμνοι anderseits. Hierotheos[55]) ist der vorgebliche Lehrer des Dionysios; letzterer erwähnt Hierotheos vor allem in *De divinis nominibus* öfters, er berichtet aus seinem Leben (z. B. *De div. nom.* III 2) und zitiert aus seinen Werken. Die zwei Werke, die er nennt, sind die Θεολογικαὶ στοιχειώσεις (Grundlagen der Theologie) und die schon genannten Ἐρωτικοὶ ὕμνοι; Zitate aus diesen fingierten Hymnen finden sich z. B. in *De div. nom.* IV 15—17.

Die Einleitung des Niketas Stethatos

Neben dem Titel bietet die Einführung des Niketas zu den Hymnen eine weitere Bestätigung der engen Anlehnung an den Areopagiten. Die Einleitung ist in jeder der drei Traditionen erhalten (Handschriften DHKOg) und umfaßt in D fol. 265^{r-v}, in H fol. 3^r—15^v, in K fol. 96^v—101^v, in g fol. 157^r—165^v (ohne inhaltliche Varianten; inc. Τὸ λίαν ἀνατατικόν τε καὶ διηρμένον κτλ.). Die Einführung war wohl wesentlich als Verteidigungsschrift und Rechtfertigung gegen die zeitgenössischen Angriffe auf Symeon gedacht. Sie verfolgte somit den gleichen Zweck wie Niketas' noch unedierter Traktat Κατὰ τῶν ἁγιοκατηγόρων, welcher am Beginn des 12. Kapitels dieser Einführung übrigens auch einmal zitiert wird; die einzige Handschrift dieses apologetischen Schriftchens ist m. W. Athous Iberon 388, fol. 535^r—536^v, 16. Jahrhundert. Der Traktat ist allerdings allgemein gehalten, während die hier behandelte Einführung später entstanden ist und sich speziell mit den Angriffen auf die Hymnen beschäftigen soll. Zu diesem Zweck ist sie stark mit Zitaten, vor allem aus der Septuaginta und aus Pseudo-Dionysios, durchsetzt. Da die Einleitung noch unediert ist, wird im Folgenden eine Inhaltsübersicht und eine Textprobe geboten. Die Einführung läßt sich in zwölf etwa gleich lange Kapitel teilen:

1. Begründung der Einführung; sie ist erforderlich, weil dem unvorbereiteten Leser das richtige Verständnis für die Tiefe der Mystik Symeons

[54a]) Vgl. dazu Hier. coel. VII 4: Ταύτας δὲ τὰς ὑπερτάτας τῶν ὑπερουρανίων νόων ὑμνολογίας ἤδη μὲν ἐν τοῖς περὶ τῶν θείων ὕμνων ὡς ἐφικτὸν ἀνεπτύξαμεν ...

[55]) Vgl. *Lex. Theol. Kirch.* V. 332, s. v. Hierotheos.

fehlt und er dadurch leicht zu einer Irrmeinung über die Hymnen gelangen könnte.

2. Wer die Theologie der Hymnen verstehen will, muß die Welt und alles Diesseitige fliehen, den „alten Menschen ausziehen" und sich von allem Menschlichen reinigen.

3. Wer aber noch an irdischer Freude und an Begierden hängt, darf sich nicht in die Gottesschau Symeons vertiefen (Den Unwürdigen blendet das Licht, anstatt ihn zu erleuchten).

4. Wer sich geläutert hat, muß sich um das Verständnis der Berichte Symeons über seine Schau des göttlichen Lichtes und der göttlichen Namen bemühen. Niketas zitiert dazu Dion. Areop., De div. nom. I 5, 7—8.

5. Symeon war durchglüht vom göttlichen Feuer. Obwohl er keine weltliche Bildung genossen hatte, war er ein Weiser und Theologe von großer Beredsamkeit. Zitat: Sap. 7, 24—25 und 27—28.

6. Das göttliche Feuer, das über ihn gekommen war, befähigte ihn, in die Mysterien Gottes einzudringen. Zitat: Mat. 25, 25 (bzw. Anspielung auf Mat. 25, 15—28).

7. Schilderung der überragenden, weisen Beredsamkeit Symeons. Zitate: Mat. 11, 29; Prov. 10, 31; Dion. Areop., De div. nom. I 2—3.

8. Die Hymnendichtung zur Verehrung Gottes in der Art Symeons ist nicht seine Erfindung oder gar unorthodox, sie findet sich schon bei den Christen der ersten Jahrhunderte. Zitate: Phil. Alex., De vita contempl. 29 (VI 54), Dion. Areop., De div. nom. I 5.

9. Symeon betete Gott bald in den bei den Vätern überlieferten Namen Gottes an, bald in neuen, von ihm in den Visionen geschauten. Daher verspotten ihn nur die außerhalb der Mystik Stehenden (ἄμυστοι). Zitate: Dion. Areop., Eccles. Hierarch. I 1; 2 Tim. 2, 2; Anspielung auf Eph. 3, 18; etc.

10. Die sich zur Gottesschau emporgeschwungen haben, werden großen Nutzen aus dem Werk Symeons ziehen; die aber der Weltlichkeit verhaftet sind, können nicht zum Verständnis der Visionen gelangen, denn nur die geläuterte Seele wird von der Gnade und Macht Gottes in den Bereich der Engel emporgehoben. Zitate aus Dion. Areop., De div. nom. IV 2ff.

11. Rhetorische Frage: Wie sollte die Seele Symeons, die sich zu solchen Höhen emporgeschwungen hat, nicht heilig und höchst bewundernswert sein?

12. Abschließend Verweis auf den (oben genannten) Λόγος κατὰ ἁγιοκατηγόρων, wo die Widerlegung der Gegner Symeons ausführlicher vorgetragen wird. „Wenn diese Hymnen nicht Stimmen Gottes und einer gottähnlich gewordenen Seele sind, gibt es dann überhaupt etwas Menschliches, das von Gott anerkannt wird?" Die Feinde und Neider Symeons sollen ihren Haß überwinden und in das Lob Gottes einstimmen. Andernfalls mögen sie sich der Beschäftigung mit Symeons Schriften enthalten. Ein Scholion in D

zitiert abschließend Mat. 13, 57 („Ein Prophet gilt nichts im eigenen Vaterland").

Niketas versucht, durch eine Kumulierung von Väterzitaten die eigentlichen Angriffspunkte auf Symeon zu verdecken; er wirft den Gegnern Symeons indirekt mangelndes Verständnis und Einfühlungsvermögen vor. Seine Sprache ist auch dort, wo er nicht ausdrücklich zitiert, von Anspielungen, Gedankengängen, Gleichnissen, Bildern und Redewendungen des Alten und des Neuen Testaments durchsetzt. Sein Stil ist lebhaft; häufig finden sich rhetorische Fragen und Ausrufungen (so z. B. beginnt Kapitel 12: Πιπτέτω φθόνος, ὁ τοῖς καλοῖς ἀεὶ νεμεσῶν!); Niketas ist wortgewandt und bildhaft. Freilich ist seine Syntax, wie die Symeons, sehr locker. Als Beispiel für äußere Form und Gehalt der Einführung mag Kapitel 7 dienen, welches die Beredsamkeit Symeons beschreibt:

Ἔνθέν τοι καὶ ἄργυρος πεπυρωμένος οὖσα ἡ γλῶσσα αὐτοῦ καὶ δικαιοσύνης πλήρης ἡ ψυχὴ αὐτοῦ. Τὰ χείλη αὐτοῦ, οἷα δὴ τῷ ὄντι δικαίου, ἠπίστατο ὑψηλά, καὶ στόμα αὐτοῦ ἀπέσταξε χάριτας καὶ ἀπόρρητον σοφίαν Θεοῦ. Γέγονε δὲ τοῦτο ἐκ πολλῆς ἀληθῶς ταπεινοφροσύνης καὶ καθαρότητος. Στόμα γάρ, φησίν, ταπεινῶν μελετήσει σοφίαν καὶ ἐν καρδίᾳ ἀγαθῇ ἀνδρὸς σοφία, ἐν δὲ καρδίᾳ ἀφρόνων οὐ διαγινώσκεται. Εἶχε γάρ, ταπεινοφροσύνης ὢν ἔμπλεος, διηνεκῶς ἐν μελέτῃ καρδίας τὴν τοῦ Θεοῦ σοφίαν, κατὰ τὸ εἰρημένον, ἥτις τοῖς ταπεινοῖς τὴν καρδίαν, καὶ οὐ τοῖς ἄφροσι τοῦ κόσμου σοφοῖς καθόλου διαγινώσκεται, καὶ τὸ φῶς ἀεὶ Θεοῦ ἦν ἀληθῶς ἡ πνοὴ αὐτοῦ. Ὃ δίκην λύχνου ἔχων ἐν διανοίᾳ, ἃ ἑώρων οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ, νοερῶς ὡς τὸ λόγιον ἔλεγέ τε καὶ ἀριδηλότατα μετὰ γνώσεως ἔγραφεν. Ἄφεσιν εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου; λέγε· καὶ λέγων ὕμνει σαφέστατα ἐκ τῶν ὄντων τὸ θεῖον, ὡς ὂν κοινὸν πάντων τῶν ὄντων. Οὐ γὰρ ἀκοινώνητόν ἐστι καθόλου τὸ ἀγαθὸν οὐδενὶ τῶν ὄντων, ὡς φησὶν ὁ πολὺς τὰ θεῖα Διονύσιος, ἀλλ' . . .

So war denn seine Zunge im Feuer geklärtes Silber[a]) *und seine Seele voll der Gerechtigkeit*[b]). *Seine Lippen — die Lippen eines wahrhaft Gerechten — wußten das Erhabene mitzuteilen*[c]) *und sein Mund ließ Gnaden hervorströmen*[d]) *und die verborgene Weisheit Gottes*[e]). *Dies geschah jedoch wahrhaft aus der Fülle der Demut und der Reinheit. Denn der Mund der Demütigen, so heißt es, bringt Weisheit hervor*[f]), *und im Herzen des Verständigen ruht Weisheit, im Inneren von Toren aber ist sie unbekannt*[g]). *Denn da er von Demut erfüllt war, richtete sich das Bestreben seines Herzens immerwährend auf die Weisheit Gottes*[h]), *welche — nach dem Worte des Evangeliums — bei Denen demütigen Herzens*[i]) *und nicht bei den unklugen Weisen dieser Welt*[j]) *zu finden ist; und das Licht Gottes war immer wahrhaft sein Atem*[k]), *es stand wie eine Leuchte vor seinem Geiste. Was seine Augen sahen, berichtete er so verständlich wie Bibelworte und schrieb es in einsichtiger Klarheit nieder. Künde nun, sahen deine Augen das Erbarmen? Und kündend besinge wahrhaft aus dem Geschaffenen das Göttliche, an welchem alles Geschaffene Anteil hat. Denn an keinem Ding der Schöpfung*

ist das Gute ganz ohne Anteil, wie der erhabene Theologe Dionysios sagt, sondern[l]) . . .

a) Prov. 10, 20. — b) Ps. 47, 11. — c) Prov. 10, 21. — d) Prov. 10, 31. — e) 1 Co. 1, 20ff. — f) Prov. 11, 2. — g) Prov. 14, 33. — h) Ps. 18, 15. — i) Mat. 11, 29. — j) 1 Co. 1, 20ff. — k) Prov. 20, 27. — l) Es folgen längere Zitate aus Dion. Areop., De div. nom. I 2—3.

Die Lobgedichte

Zwischen der Einleitung im engeren Sinn und dem Beginn des Hymnentextes haben die Haupthandschriften noch einige kleinere enkomiastische Gedichte verschiedener Autoren eingestreut. Es handelt sich dabei teilweise um jüngere Zeitgenossen Symeons oder Niketas', teils aber auch um Verfasser aus späterer Zeit. Wahrscheinlich hat Niketas am Ende seiner Einführung selbst das eine oder andere Gedicht hinzugefügt, worauf sich dann spätere Bearbeiter und Kopisten bemüßigt fühlten, weitere ihnen bekannte Enkomien einzuschieben. Daraus erklärt sich auch, wieso Zahl und Bestand dieser Gedichte manchmal so stark variieren. Es folgt nun eine Übersichtstabelle über den Bestand an Gedichten, aufgegliedert nach den Handschriften K (+O), H, D (g). Bei O sind einige der Gedichte am Ende der Hymnensammlung, fol. 374, enthalten. Die in KO befindlichen Gedichte wurden schon einmal zusammen mit dem Pinax der Hymnen nach der Handschrift O von Leo Allatius[56]) veröffentlicht. In der nun folgenden Tabelle stehen jeweils von links nach rechts Autor und Incipit des betreffenden Textes, daneben dann die zugehörigen Handschriften und die Verszahl. Das erste Gedicht folgt unmittelbar auf die Einleitung des Niketas Stethatos:

1. Johannes von Adrianopel: Ἡ πνευματοβρόντητος ἠχή σου, πάτερ, D, 5 Verse.
2. Hierotheos, Mönch und Presbyter im Kloster τῆς ὡραίας πηγῆς: Ἡ παμμεγίστη σὴ ταπείνωσις, πάτερ, DHKOg, 6 Verse.
3. Alexios, Philosophos und Didaskalos:

   Ὁ χοῦς ἀμέτροις ἐντακεὶς κακουχίαις
   Ποιεῖ σε νοῦν ἄπληστον ἐν θεωρίαις. HKO, 2 Verse.
4. Niketas, Diakon und Chartophylax der Megale Ekklesia: Ὡς ἄλλον εἰδότες σὲ θεῖον Μωσέα, DHKOg, 26 Verse.
5. Basileios Asekretis (?): Πυρός τι χρῆμα πᾶς νόμιζε λαμβάνειν, Dg, KO anonym, 24 Verse.
6. Basileios Protasekretis, Gründer des Klosters τῆς Εὐεργέτιδος: Σπουδήν, κάθαρσιν, καὶ κάθαρσίς σου, πάτερ, D, KO am Ende der Handschrift, 10 Verse.

---

[56]) Allatius, a. a. O., S. 151ff., abgedruckt bei Migne, PG 120, 307—309. Hier auch die am Ende von O befindlichen Gedichte.

6a. Derselbe: Καλῶς μὲν ἄρα καὶ λίαν καλλιόνως, KO am Ende der Handschrift, 18 Verse.

6b. Derselbe: Ὦ μύστα θείου πνεύματος μυστηρίων, KO am Ende der Handschrift, 38 Verse.

7. Niketas Diakon (derselbe wie in Nr. 4): Θεῖον γινώσκω καὶ λέγω σὲ καὶ γράφω, H, 7 Verse.

8. Nikolaos von Kerkyra: Πιὼν κρατῆρα τῆς καλῆς θεωρίας, H, 6 Verse.

9. Theophylaktos von Ohrid: Ἐχρῆν προκεῖσθαι πᾶσι τήνδε τὴν βίβλον, H, 9 Verse.

10. Theophylaktos (derselbe?): Βεσελεὴλ μὲν ἀρχιτέκτων ἦν πάλαι, H, 11 Verse.

11. Hierotheos (derselbe wie in Nr. 2?): Τὴν γῆν λιπὼν ἔτεινας ὄμμα τοῦ νόου, H, 15 Verse.

12. folgt der Pinax, HKO.

13. das Einleitungsgebet: Ἐλθὲ τὸ φῶς, τὸ ἀληθινόν, DHKO (g teilweise); auf Nr. 13 folgt Hymnus 1.

Noch in die Ausgabe des Niketas Stethatos aufgenommen waren wahrscheinlich die Gebete Nr. 3—6, die in allen drei Traditionen überliefert sind. Johannes von Adrianopel (Nr. 1) ist mir sonst in der Literatur nicht begegnet. Auch vom Verfasser des zweiten Gedichtes, Hierotheos, weiß man nichts Näheres[57]). Das Gleiche gilt von Alexios Philosophos (Nr. 3), der nach einem Scholion in D (vgl. S. 157) auch den Pinax der Hymnen verfaßt hat. Sein Verhältnis zu Niketas Stethatos und zur Hymnenausgabe ist mir nicht klar; wahrscheinlich war er ein Mitarbeiter des Niketas. Sein Gedicht wird von D dem Niketas Diakon (Nr. 7!) zugeschrieben.

Basileios Protasekretis, der Verfasser von Nr. 6 (Nr. 5 hat ihm D vielleicht erst sekundär zugeschrieben), ist über seine Tätigkeit als Klostergründer hinaus nicht bekannt[58]). Nr. 6a und 6b sind am Ende von O jeweils mit dem Vermerk τοῦ αὐτοῦ an Nr. 6 angehängt.

Der Verfasser von Nr. 4 und Nr. 7, der Diakon Niketas, ist gewissermaßen das Bindeglied zu den nun folgenden jüngeren, nur in H überlieferten Autoren. Er kannte, wie wir wissen, Niketas Stethatos, war aber auch mit Theophylaktos von Ohrid (Verfasser von Nr. 9 und vielleicht auch Nr. 10) zumindest in brieflichem Kontakt[59]). H hat bei Nr. 4 irrtümlich den Titel weggelassen und das Gedicht an Nr. 3 (Alexios Philosophos) direkt angehängt.

Der Verfasser von Nr. 8, Nikolaos von Kerkyra[60]), war Anfang des 12. Jahrhunderts Metropolit der genannten Stadt. Sein Gedicht trägt in H, fol. 15^{v}, den Vermerk στίχοι . . . γραφέντες κατὰ τὸ ςχλδ' ἔτος (= 1126). Diesen Vermerk hat H bei dem folgenden Gedicht (Nr. 9) von Theophylaktos von Ohrid (gestorben 1108!) irrtümlich wiederholt.

Nr. 9 und Nr. 10 sind bereits ediert[61]). — Der Verfasser von Nr. 11 (H, fol. 16^{v}: ἕτερος παρὰ τὸν γράφοντα ἐν τῷ τέλει [der Einführung?] ist doch wohl, trotz des anderslautenden Vermerkes in H, mit dem Hierotheos von Nr. 2 identisch. Nr. 11 ist eigentlich nur eine Erweiterung des anderen Gedichtes; man vergleiche insbesondere Vers 6—10 von Gedicht Nr. 11 mit dem ersten Hierotheos-Gedicht (Text in PG 120, 307)!

Es folgt nun der Text der vier Gedichte, die m. W. noch ungedruckt sind. In Klammer ist jeweils die Handschrift angegeben, aus der der Text entnommen wurde.

Nr. 1 (D, fol. 266^{r}) Στίχοι Ἰωάννου τοῦ Ἀνδριανουπόλεως·

Ἡ πνευματοβρόντητος ἠχή σου, πάτερ,
Θεοῦ διδακτοῖς ἀσφαλῶς σωτηρία·
Πλατωνικοῖς δὲ παντελῶς ἀγνωσία·
Τοῖς ψυχικοῖς, ναί, ταῦτα σαφῶς μωρία,
Τοῖς νοῦν ἔχουσι τυφλὸν ἐξ ἀγνωσίας.

Nr. 7 (H, fol. 15^{v}) Στίχοι Νικήτα, τοῦ θεοφιλεστάτου διάκονος καὶ διδασκάλου τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας, τοῦ χαρτοφύλακος·

Θεῖον γινώσκω καὶ λέγω σὲ καὶ γράφω·
Θεοῦ γὰρ οὐδὲν χωρὶς εἴρηκας, πάτερ,
Ἔνοικον αὐτόν, ὡς ἔδειξας, εἰσφέρων,
Εὔφωνος ὡς ἔμψυχος οἶκος τυγχάνων·
Τῷ Διονυσίῳ σὺ καὶ γράφων ἔρως·
Εἰ γὰρ βλέπων βλέψειας, ὡς μείζων χάρις,
Τὸ προσλαλεῖν μάλιστα καὶ Θεοῦ δόσις.

Nr. 8 (H, fol. 15^{v}) Στίχοι ἕτεροι Νικολάου Κερκύρων γραφέντες κατὰ τὸ ςχλδ' ἔτος·

Πιὼν κρατῆρα τῆς καλῆς θεωρίας,
Ἐφ' ἣν ἀνῆλθες ἐξ ἀπαθείας, μάκαρ,
Χρησμοὺς ἀναπνεῖν ἴσχυσας ζωηφόρους,
Δι' ὧν προφαίνεις τὰς καλὰς ἡμῖν τρίβους.
Τοιοῦτόν ἐστιν ἀρετὴ καλὸν μέγα.
Ὁ Νικόλαος ταῦτα τῷ σεβασμίῳ.

Nr. 11 (H, fol. 16^{v}) Ἕτεροι <στίχοι> Ἱεροθέου ἑτέρου παρὰ τὸν γράφοντα ἐν τῷ τέλει·

---

57) Beck, a. a. O., S. 679.

58) Vgl. R. Janin, La Géographie Ecclésiastique de l'Empire Byzantin I/3, Paris 1953, S. 191f.

59) Beck, a. a. O., S. 649ff.

60) Ebendort, S. 643.

61) Nr. 9 (aus H) von B. Georgiades, in: *Ekkles. Aleth.* 5 (1884) 13, abgedruckt in *Stud. Biz. e Neoell.* 1 (1924) 186f. — Nr. 10 in *Ekkles. Pharos* 45 (1946) 313.

Τὴν γῆν λιπὼν ἔτεινας ὄμμα τοῦ νόου
Πρὸς οὐρανούς, εἶδες τε τοῦ πρώτου νόου
Τὸ φῶς ἐκεῖνο μυστικῇ θεωρίᾳ,
Ὅθεν κατεπλούτησας ἐν θεωρίαις,
Θεωρίαις δὲ πάμπαν ὑπερκοσμίοις.
Ἡ γὰρ μεγίστη σοῦ ταπείνωσις, πάτερ,
Τὸ καθάραν τε δάκρυον σε παγκάλως
Πρὸς ὕψος ἀνύψωσαν ὑπερκοσμίων,
Ἀνώτερον δείξαντα τῶν ἐγκοσμίων.
Ἡ γοῦν μέθεξις τοῦ φάους, ὦ τρισμάκαρ,
Τί σοι παρέσχεν ἢ Θεοῦ κοινωνίαν;
Αὕτη δὲ γνῶσιν δογμάτων ἀποκρύφων,
Ἅπερ καταρδεύουσι τὴν ἐκκλησίαν
Χριστοῦ, κ' ἂν οὐ θέλουσιν οἱ τολμητίαι
Παναθλίως φέροντες ἔνδον τὸν φθόνον.

V. *Die Scholien*

Scholien zu den Hymnen Symeons sind fast nur in D erhalten. Wie schon im Zusammenhang mit der Textüberlieferung festgestellt wurde, wird man die Scholien in D zum Großteil für „echt" halten, d. h. daß sie schon von Niketas Stethatos in die Ausgabe gebracht wurden. Zu den bereits genannten Gründen (vgl. S. 177) treten noch einige andere:

1. Wie im textgeschichtlichen Abschnitt festgestellt wurde, neigt D zwar zu orthographischen und metrischen Verbesserungen, ist aber im übrigen unselbständig. Daher ist es von vornherein wahrscheinlicher, daß die Scholien von der Vorlage γ stammen (die aber, wie durch c erwiesen, textgetreu war), als daß sie D selbst verfaßt hat. Diese Annahme wird durch einen für D bezeichnenden faux pas im Scholion zu 12, 92 bestätigt:

12, 92 ἀλλὰ καὶ ἐπαινούμενος ὡς ἄξιος ἐπαίνων . . .

Scholion ἀλλὰ καὶ ἐπαινούμενος· Ταῦτα πάντα εἰς ἑαυτὸν ὁ πατὴρ λαμ, βάνων ἐθρήνει ὡς οἰκεῖα πάθη, τὸν σοφὸν ἐκεῖνον καὶ τὸν ἐκείνου στηλιτεύων βίον- ὅπως οὕτως ὢν ἐτόλμα θεολογεῖν. Δι' ὃν καὶ ἔγραψεν τοὺς τρεῖς θεολογικοὺς λόγους, τὴν θεολογίαν διασύρων ἐκείνων ὡς καὶ νῦν (sic!, für κενὴν) καὶ ματαίαν.

2. Eine formale, syntaktische und sprachliche Ähnlichkeit läßt sich zwischen der Einleitung und den Scholien feststellen. So spricht der Verfasser der Scholien Symeon einige Male in der zweiten Person an, wie dies auch Niketas Stethatos in der Einleitung zu tun pflegt. Man vergleiche das Ende von Kapitel 7 der Einleitung (s. S. 186) mit den folgenden zwei Beispielen:

12, 123 Τίς γὰρ τῶν ἐπιγνόντων σὲ χρήζει δόξης τοῦ κόσμου;

Scholion καὶ ὡς ἐπέγνως τὸν Θεόν· καὶ ὅλος ὅλῳ αὐτῷ ἡνώθης, καθὼς ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ παραδεικνυς· καὶ ἐν τούτῳ λέγεις· Τίς ἐπιγνώντων σὲ χρήζει δόξης τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἑξῆς. πῶς ἄνωθεν τοῦ λόγου τούτου λέγῃ· Καὶ γὰρ ἡ δόξα δάκνει μέ, ἡ κενὴ καὶ ματαία (12, 69). ὄντως γὰρ ἀγαθά σου τὰ τῆς ταπεινοφροσύνης ψεύσματα, ἅγιε δέσποτα, τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ οἰκειούμενος, ὡς ὁ τῶν ὅλων δεσπότης Χριστός, ὁ Θεὸς ἡμῶν.

18, 75 θροοῦμαι, περισφίγγομαι κρατῆσαι ταύτην θέλων·

Scholion Ἰδοὺ ὧδε τὴν ἰδίαν, ἅγιε, τοῦ Θεοῦ ἐργασίαν, ἣν ἀεὶ μελετῶν εἶχες ὑπὸ τοῦ ἁγίου κινούμενος Πνεύματος, καὶ μὴ βουλόμενος στηλιτεύεις, οὕτως ἔχων δι' ὅλου τοῦ βίου σοῦ. πῶς ὄπισθεν καὶ ἔμπροσθεν εἰς τοὺς πρὸς Θεὸν ἐρωτικοὺς λόγους κατηγορεῖς ἑαυτὸν ἐμπαθῆς καὶ πάσης ἀρρητοποιΐας ἐργάτην. ἀλλ' ἤδη καὶ ἄκων ψεύστην ἅγιον ψευδόμενον ἀγαθὰ ὑπὸ βαθείας κινούμενος ταπεινοφροσύνης ἑαυτὸν δημοσιεύεις ἡμῖν, διδάσκων ἡμῶν ταπεινὰ φρονεῖν καὶ ἀεὶ ἐν πρωτολογίᾳ κατηγορεῖν ἑαυτῶν.

3. Der Scholiast spielt einige Male auf Einzelheiten aus dem Leben und aus den Werken Symeons an, die eine große Vertrautheit mit der Materie voraussetzen. Auch Verweise innerhalb der Hymnen sind häufig. Das Scholion zu 16, 32 z. B. spielt auf eine Stelle der Vita Symeons an:

16, 32 καὶ λάμπει μοῦ τὸ πρόσωπον ὡς καὶ τοῦ ποθητοῦ μου

Scholion Ὃ λέγει, τοιοῦτόν ἐστιν· ἡνίκα γὰρ προσφέρειν εἰσήρχετο τὴν ἱερὰν καὶ ἀναίμακτον θυσίαν ὅλον αὐτοῦ ἐθεοῦτο τὸ πρόσωπον ὡς τοῦ Μωσέως. καὶ ὑπὸ νεφέλης φωτεινῆς ἱερουργῶν ἐκαλύπτετο ὡς ἐν τῷ βίῳ αὐτοῦ ἀναγράφεται.

Man vergleiche dazu die Vita Symeons, Kapitel 33, 62: ἡ γὰρ χάρις τοῦ πνεύματος ὅλη ἐν ὅλῳ διαδοθεῖσα τούτου τῷ σώματι ὅλον ὡς πῦρ αὐτὸν ἀπειργάσατο καὶ σχεδὸν ἀπρόσιτος ἦν ἀνθρωπίνοις ὀφθαλμοῖς ἐν τῷ καιρῷ τῆς λειτουργίας αὐτοῦ[62]).

Als zweites Beispiel 12, 92: ἄγγελος ἦν, οὐκ ἄνθρωπος, . . .

Scholion ἐτῶν ὢν ιδ' τούτων πάντων ἀπεχωρίσθη διὰ Συμεὼν τοῦ ἁγίου καὶ πνευματικοῦ αὐτοῦ πατρὸς τοῦ Στουδίτου . . .

Man vergleiche dazu die Vita Symeons, Kapitel 4, 63, wo berichtet wird, daß Symeon schon mit 14 Jahren als Mönch in das Studitenkloster in Konstantinopel eintreten wollte; Symeon Eulabes, sein Pneumatikos, nahm ihn zwar unter seine Fittiche, schob jedoch die Einkleidung des jungen Symeon noch auf[63]).

4. Schließlich ist ein Scholion, das nicht von Niketas stammt, besonders als einem anderen zugehörig bezeichnet:

Scholion zu 15, 15ff.: Σχόλ' Νικολάου μητροπολίτου Χωννῶν· ἰστέον, ὅτι ταῦτα θεωρίας καὶ θεολογίας ἔχεται τῆς ἀκριβεστάτης, καὶ χρὴ τὸν τούτοις ἐντυγχάνειν ἐθέλοντα καθαρὸν ἔχειν τῆς ὕλης τὸν νοῦν καὶ μόνοις τοῖς θείοις μελετᾶν.

---

[62]) Hausherr, a. a. O., S. 44. [63]) Ebendort, S. 6.

Es bestehen keine Zweifel, daß Nikolaos von Chonai mit dem bei Le Quien als achten Bischof von Kolossai angeführten identisch ist[64]). Nikolaos war Zeitgenosse des Niketas Stethatos und die beiden waren — jeder in den Verhandlungen, welche dem Schisma von 1054 vorangingen, engagiert — zweifellos näher miteinander bekannt. Das Scholion kann unmöglich außerhalb des Hymnencorpus tradiert und später hinzugefügt worden sein; es wurde daher schon von Niketas selbst hereingenommen. Eine nähere Datierungsmöglichkeit für die Entstehung der Ausgabe des Niketas (als: zwischen 1035 und 1080) bietet das Scholion aber leider nicht, da m. W. die genaue Residenzzeit oder andere für diesen Zusammenhang interessante Lebensdaten des Nikolaos von Chonai nicht bekannt sind. Immerhin erscheint auf Grund der hier angeführten Indizien Niketas Stethatos als Scholiast gesichert.

Kurz erwähnt muß hier noch werden, daß die erste Auflage von Z (1790) noch vier Anmerkungen hat. Sie sind allerdings, bis auf eine, rezenteren Datums, vermutlich von Nikodemos Hagioreites. Auf das 18. Jahrhundert weist uns die Sprache dieser Scholien, eine gemäßigte Kathareuousa, und für Nikodemos spricht die gute Kenntnis der Schriften Symeons (er verweist sogar einmal von einem Hymnus auf einen anderen). Die drei Anmerkungen befinden sich auf S. 20 (zu Hymnus 24, 70), S. 122 (zu 47, 33) und S. 111 (zu 52, 1ff.) des Druckes von 1790. Als Beispiel diene hier das Scholion zu 24, 70 γέγονα φονεύς· ἀκούσατε οἱ πάντες;

Scholion τῆς ψυχῆς αὐτοῦ δηλαδή, καθὼς τὸ λέγει εἰς τὸν λθ′ (39=20) λόγον. Ταῦτα γὰρ νοητῶς ἐκλαμβάνει ὁ πατὴρ δι᾽ ἄκραν ταπείνωσιν.

Die vierte Anmerkung, auf S. 87 von Z, hat der Druck mit KO gemeinsam; das Scholion gehört zu 20, 69f.:

20, 69f. ληστήν, φονέα ἐμαυτοῦ γεγονότα,
ψεύστην τῶν καλῶν, ἐργάτην ἀνομίας, . . .

Scholion bei KO:	*Scholion* bei Z:
σχολ᾽ ἐνταῦθα αὐτὸς ἑαυτὸν ἀνακαλύπτει· ἃ γὰρ ἀπηριθμήσατο ἁμαρτήματα ἐν τῷ κδ′ λόγῳ, καὶ βεβαιοῖ, ὅτι ἐποίησε σωματικῶς, ταῦτα ἐμφαίνει νοητῶς ἐκλαμβάνοντα ὧδε δι᾽ ὑπερβολὴν ταπεινώσεως.	Ἐνταῦθα αὐτὸς ἑαυτὸν ἀνακαλύπτει ὁ ἅγιος· ἃ γὰρ ἐν ἄλλοις λόγοις ἀπηριθμήσατο ἁμαρτήματα ὡς ποιήσας σωματικῶς δέ, ἐμφαίνει, ὅτι ἐκλαμβάνει ταῦτα νοητῶς δι᾽ ὑπερβολὴν ταπεινώσεως.

Z übergeht die Hymnenangabe, da er die Hymnen in anderer Reihenfolge bringt.

[64]) M. Le Quien, Oriens Christianus I, Paris 1740, Sp. 816D.

Der Inhalt der Scholien des Niketas Stethatos

Die Scholien des Niketas sind vorwiegend apologetischen Inhalts und verfolgen denselben Zweck wie seine Einführung: die Angriffe zu entkräften, denen Symeon von seinen Zeitgenossen her ausgesetzt war. Aus diesem Grund sind die Scholien auch indirekte Zeugen für die Angriffspunkte gegen Symeon, wie sie in der Vita genannt werden. Freilich mit verschobenen Akzenten: Der schon öfter erwähnte Hymnus 21, der im Rahmen der Anfeindungen gegen Symeon doch eine gewisse Rolle spielte, ist nicht sehr stark scholiiert und auch sonst nicht hervorgehoben. Man darf daher annehmen, daß zum Zeitpunkt der Hymnenedition die Frage nach der Scheidung von Gott Vater und Gott Sohn im Zusammenhang mit der Symeonpolemik keine Rolle mehr spielte. Lediglich zu zwei Stellen des Hymnus 21 gibt es in D Scholien. Die erste ist:

21, 235ff.: Πῶς προέρχεται; Ὡς ἐκ νοὸς ὁ λόγος.
Πῶς χωρίζεται; Ὡς φωνὴ ἐκ τοῦ λόγου.
Πῶς σωματοῦται; Ὡς γραφόμενος λόγος.

Scholion Ὁ σκοπὸς τοῦ λόγου κατὰ τὸν σκοπὸν Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, ἐν οἷς λέγει· καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν (Joh. 1, 3). Σὰρξ γὰρ ὁ λόγος γενόμενος ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ τέλειος ὡς Θεὸς τέλειος γέγονεν ἄνθρωπος· ὃς καὶ γενήσεσθαι μέλλει πάλιν μεθ᾽ ἡμῶν ἐν τῇ ἀναστάσει, ὡς αὐτὸς φησίν· καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ᾽ ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος (Mat. 28, 20).

Niketas untermauert also lediglich die Verse durch zwei passende Evangelienstellen. Die zweite Stelle ist 21, 405ff.; hier kann sich Niketas einen Seitenhieb auf den Gegner Symeons, den Synkellos Stephanos des Patriarchen Sergios II., nicht versagen:

21, 405—407 καὶ τὸν νοητὸν πόλεμον καταμάθοις,
ὃν προεξεικόνισεν ὁ πλάστης πάντων,
καὶ ὡς μὲν ὄφις φρόνησιν πάντως κτήσῃ, . . .

Scholion Ἐντεῦθεν καθάπτεται αὐτοῦ (scil. τοῦ Στεφάνου) καὶ εἰς βίον, δι᾽ ὧν αἰνίγματα δεῖ λέγειν ἐλεγχῶν τὰ πάθη αὐτοῦ, ἀφομοιῶν αὐτὸν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις καὶ κτήνεσιν.

Hingegen hat ein anderer Punkt der Hymnen, und zwar nach unserem Gefühl unnötigerweise, Niketas zu längeren Erklärungen veranlaßt: die Gewohnheit Symeons, sich in den Hymnen selbst anzuklagen, sich grober Verfehlungen und schwerer Sünden zu bezichtigen, um sich zu demütigen. Dieser Zug ist in der orthodoxen Kirche nicht neu. Schon die Saloi, die heiligen Narren um Christi willen, nahmen das Stigma der Geistesgestörtheit auf sich, um dadurch ihre Demut zu erweisen und nicht in Hochmut zu fallen; ähnliche Gründe mögen auch Symeon dazu bewogen haben. Die Kernstelle der Hym-

nen in dieser Hinsicht (auf sie sind auch sämtliche Scholien derartigen Inhalts abgestimmt) ist

24, 70ff. Γέγονα φονεύς· ἀκούσατε οἱ πάντες,
ἵνα κλαύσητε συμπαθῶς τόνδε τρόπον;
Εἴασα λόγου παραιτούμενος μῆκος.
Γέγονα, οἴμοι, καὶ μοιχὸς τῇ καρδίᾳ
καὶ σοδομίτης ἔργῳ καὶ προαιρέσει.
Γέγονα πόρνος, μάγος καὶ παιδοφθόρος,
ἐπίορκος, ὁμότης καὶ πλεονέκτης,
κλέπτης, ψεύστης τε, ἀναιδὴς ἅρπαξ, φεῦ μοι,
λοιδωρός, μισάδελφος φθονερὸς πάνυ,
φιλάργυρός τε ἰταμός τε καὶ πάσης
ἄλλης κακίας εἶδος διεπραξάμην.
Ναί, πιστεύσατε, ἀληθῶς λέγω ταῦτα.

Es erscheint fürs erste unwahrscheinlich, daß jemand diese Selbstbezichtigungen wörtlich genommen hat. Dagegen spricht allerdings die Tatsache, daß sich zehn Scholien mit diesem Thema beschäftigen (zu 18, 75 (bereits zitiert); 18, 92; 18, 108; 19, 107; 20, 69 (bereits zitiert); 20, 120; 20, 140; 20, 165; 24, 70), die sich inhaltlich öfters wiederholen, und deren Intention es ist, aus Zitaten der anderen Hymnen einen aus Hymnus 24, 70ff. konstruierbaren Vorwurf zurückzuweisen. Daß ein solcher Vorwurf kaum von gebildeteren Theologen in Konstantinopel gekommen ist, wird man annehmen dürfen; für einfachere Mönche aber waren die heftigen Selbstanklagen vielleicht wirklich schockierend und daher ein Anlaß, sich der Gegnerschaft Symeons anzuschließen. Im folgenden seien noch einige der oben aufgezählten Scholien zitiert:

20, 157ff. spricht Symeon zu denen, die ihm Macht und Schätze dieser Welt anbieten wollen; ihn aber kann nichts in dieser Welt vom rechten Weg abbringen:

20, 164f. Οὐκ ἂν ταῖς πονηρίαις σοῦ καὶ τοῖς φρονήμασί σου
ὅλως συνεκοινώνησα ἢ συνῆλθον ἐν βίῳ.

Scholion (man beachte wieder die Anrede in der zweiten Person wie in der Einführung!): Πῶς οὖν πιστά σοι ἔσονται τὰ τοῦ κδ' λόγου, ἃ ἑαυτῷ ἐπιβεβαιῶν μαρτυρεῖς ἁμαρτήματα; Οὐδαμῶς γὰρ λέγει ἐκεῖνος ὧδε, ἵνα ἐκφύγῃ ὡς ὂν ἔθος αὐτῷ ἀεὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων δόξαν.

Es folgt das Scholion zu der anstößigen Stelle selbst; hier (24, 70) verweist Niketas wieder auf den 20. Hymnus: Βλέπε γὰρ τὴν εἰς βάθη ταπείνωσιν τοῦ ἁγίου τούτου καὶ τῷ ῥητῷ μὴ ἐναπομένῃ. Οἰκειούμενος γὰρ τὴν προγονικὴν ἡμῶν ἁμαρτίαν ταῦτα λέγει περὶ ἑαυτοῦ μετὰ ὅρκων· ὅτι δὲ οὐδὲν τούτων ἐποίησεν, ἀλλὰ καθαρὸν καὶ ἄχραντον ἐφύλαξε τὸ ἅγιον βάπτισμα καὶ τὸ ἑαυτοῦ σῶμα ἀπονηπιώθη,

αὐτὸς ἑαυτὸν δείκνυται ἐν τῷ ὄπισθεν κ' λόγῳ, τὸν ἐν λαϊκοῖς αὐτοῦ διηγούμενον βίον. Θέλων γὰρ ταπεινὸν ἑαυτὸν διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῶν ἀποκαλύψεων καὶ ἀειλαμπῆ τὴν χάριν φυλάξαι τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐν αὐτῷ, λέγει ταῦτα.

Ebenso verweist ein anderes Scholion (zu 25, 124) auf den 20. Hymnus:
25, 124 ὁ μανικὸς τῶν ἡδονῶν ἐραστὴς ἀναίσχυντος
Scholion Ὡς εἶ τῶν ἡδονῶν μανικὸς ἐργάτης, πῶς ὄπισθεν ἐν τῷ εἰκοστῷ λόγῳ λέγεις· Τὰς πράξεις δὲ τὰς μυσαρὰς καὶ ἀσελγεῖς ὀρέξεις,

σὺ δὲ ἐκ τῆς καρδίας μου ἀπήλειψας, Θεέ μου, . . . (= 20, 135—136) ὄντως, ἅγιε δέσποτα· τὰ ἐκ βάθους ταπεινώσεώς σου κατά σου παρά σου κατηγορούμενος ἀληθινά εἰσιν ψεύσματα, ὡς καὶ ἄκων ἐκεῖ ὡμολόγησας.

Aber nicht nur die Ungebildeten unter den Mönchen irritierte Symeons Verehrung für seinen Beichtvater Symeon Eulabes. Wies er doch Eigentümlichkeiten auf, die einem orthodoxen Mönch sehr wohl ungebührlich erscheinen mochten! Des Niketas Erklärertätigkeit konzentriert sich vor allem auf Hymnus 15, aus dem daher zunächst Textproben der vorzugsweise angegriffenen Verse geboten werden:

15, 140—145 Ἀλλ' ὅμως ἄρτι ἄκουε φρικτότερα ἐκείνων·
Μέλη Χριστοῦ γινόμεθα, μέλη Χριστὸς ἡμῶν δέ·
καὶ χεὶρ Χριστὸς καὶ ποῦς Χριστὸς ἐμοῦ τοῦ παναθλίου,
καὶ χεὶρ Χριστοῦ καὶ ποῦς Χριστοῦ ὁ ἄθλιος ἐγὼ δέ.
Κινῶ τὴν χεῖρα καὶ Χριστὸς ὅλως ἡ χείρ μου ἐστιν·
ἀμέριστον γὰρ νόει μοι θεότητα τὴν θείαν.

15, 154—163 καὶ γενησόμεθα ὁμοῦ θεοὶ Θεῷ συνόντες,
ἀσχημοσύνην σώματος ὅλως μὴ καθορῶντες,
ἀλλ' ὅλοι ὅλῳ σώματι Χριστῷ ὁμοιωθέντες
καὶ μέλος ἕκαστον ἡμῶν ὅλως Χριστὸς ὑπάρξει·
εἰς γὰρ πολλὰ γινόμενος εἷς ἀμέριστος μένει.
Μερὶς ἑκάστη δὲ αὐτὸς ὅλος Χριστὸς ὑπάρχει.
Πάντως οὖν οὕτως ἔγνωκας καὶ δάκτυλόν μου Χριστὸν
καὶ βάλανον, οὐκ ἔφριξας ἢ σὺ καὶ ἐπῃσχύνθης;
Ἀλλὰ Θεὸς σοὶ ὅμοιος οὐκ ᾐσχύνθη γενέσθαι.
Σὺ δὲ ἐκείνῳ ὅμοιος αἰσχύνῃ γεγονέναι;

15, 175—179 καὶ γάμος ὄντως γίνεται, ὁ ἄρρητος καὶ θεῖος·
ἑνὶ ἑκάστῳ μίγνυται, καὶ ταῦτα πάλιν λέξω,
ὑφ' ἡδονῆς, καὶ ἕκαστος ἑνοῦται τῷ δεσπότῃ.
Εἰ οὖν Χριστὸν ἐνεδύσω ὅλον ὅλῃ σαρκί σου,
ἀνεπαισχύντως ἅπαντα νοήσεις, ἅπερ λέγω.

15, 205—213 Οὕτως ἐγένετο καὶ νῦν ἐν τοῖς ἐσχάτοις χρόνοις·
ὁ Συμεών, ὁ ἅγιος, εὐλαβὴς ὁ Στουδίτης,
οὗτος οὐκ ἐπῃσχύνετο μέλη παντὸς ἀνθρώπου

οὐδὲ γυμνούς τινὰς ὁρᾶν οὐδὲ γυμνὸς ὁρᾶσθαι.
Εἶχε γὰρ ὅλον τὸν Χριστόν· ὅλος αὐτὸς Χριστὸς ἦν·
καὶ μέλη ἅπαντα αὐτοῦ καὶ παντὸς ἄλλου μέλη
καθ' ἓν καὶ πάντα ὡς Χριστὸν οὗτος ἀεὶ ἑώρα,
καὶ ἔμενεν ἀκίνητος, ἀβλαβής, ἀπαθής τε,
ὡς ὅλος ὢν Χριστὸς αὐτὸς καὶ Χριστὸν πάντας βλέπων
τοὺς βαπτισθέντας καὶ Χριστὸν ὅλον ἐνδυσαμένους.

Die Verteidigung des Niketas baut hier in erster Linie auf einer einseitigen Auslegung von 1 Co. 6, 15—17 auf. Die Worte des hl. Paulus „Wißt ihr nicht, daß eure Leiber Glieder Christi sind? Soll ich nun die Glieder Christi nehmen und zu Gliedern einer Dirne machen?" interpretiert er einseitig auf die menschlichen Geschlechtsteile und versucht auf diese Weise eine Fundierung durch das Neue Testament zu geben, die umso krampfhafter wirkt, als dem verständnisvollen Leser Symeons die betreffenden Verse im Zusammenhang dieses Hymnus gar nicht anstößig erscheinen mochten. Anderseits wird man für das elfte Jahrhundert und das Lesermilieu der Hymnen andere Moralbegriffe voraussetzen müssen als unsere sehr freizügigen. Was für einen orthodoxen Mönch jede, gleichwie geartete, Entblößung des Körpers bedeutete, ersieht man etwa aus der Vita Antonii, Kapitel 60[65]): . . . Ποτὲ χρείας γενομένης παρελθεῖν αὐτὸν (scil. τὸν ἀσκητὴν 'Αμοῦν) τὸν ποταμὸν τὸν λεγόμενον Λύκον (ἦν δὲ τότε πλημμύρα τῶν ὑδάτων), ἠξίωσε τὸν σὺν αὐτῷ Θεόδωρον μακρὰν ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι, ἵνα μὴ ἀλλήλους ἴδωσι γυμνοὺς ἐν τῷ διανήχεσθαι τὸ ὕδωρ . . . Aber auch heute noch gilt es auf dem Heiligen Berg als unschicklich, Arme oder Beine innerhalb eines Klosters unbedeckt zu haben. — Der Text des Scholions zu den obigen Versen lautet (Handschriften DKO, ohne Textvarianten; man vergleiche zu dem ganzen Scholion 1 Co. 6, 15—17): σχολ'· Περὶ τούτων καὶ Παῦλος φησίν· ῎Αρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη; Μεθ' ἑτέρου γὰρ μέλους οὐ μίγνυταί τις πόρνη· καὶ ἐπεὶ τέλειος ἄνθρωπος ὡς καὶ τέλειος Θεὸς ἐχρημάτισεν ὁ Χριστός, καὶ ταῦτα ἔχων τὰ μέλη ἀφθαρσίας ἠξίωσε καὶ θεώσεως ἐξ αὐτῆς ἑνώσεως καὶ κοινωνίας. Καὶ οἱ ἐκ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος τὸν Χριστὸν ἐνδυσάμεναι καὶ τὸ κατ' εἰκόνα φυλάξαντες (ἢ καὶ ἀνακαλεσάμενοι τοῦτο διὰ τῆς μετανοίας) ταῦτα τὰ μέλη, τὸν βάλανον καὶ τοὺς διδύμους φημί, νεκρὰ τῇ ἁμαρτίᾳ διὰ τῆς ζωοποιοῦ νεκρώσεως ἐπιφέρονται, καὶ θείας καὶ αὐτὰ φύσεως ἀξιωθέντα καὶ Χριστοῦ χρηματίσαντα μέλη. — Ταύτην ἐν ἑαυτῷ τὴν δόξαν κατανοήσας ὁ ἅγιος καὶ ἰδὼν ὅλον ἑαυτὸν καταθεωθέντα καθόλου παραγυμνοῖ τὴν ἄρρητον πρὸς πιστοὺς ἀνθρώπους συνάφειαν τοῦ Θεοῦ, τὴν ἐξ ἄκρας ἀγάπης Θεοῦ πρὸς αὐτοὺς γινομένην. Ἣν καὶ προϊὼν λέγει·

Εἰ οὖν Χριστὸν ἐνεδύσω ὅλον ὅλῃ σαρκί σου,

65) Migne, PG 26, 929B.

ἀνεπαισχύντως ἅπαντα νοήσεις, ἅπερ λέγω (=15, 178f.) καὶ ὅτι ὅλον ὅλῃ σαρκὶ τὸν Χριστὸν ἐνδύονται οἱ πιστοί, καὶ οὐκ εἰσὶν ἐν σαρκὶ οἱ ἅγιοι ἔτι ζῶντες, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα Θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. Εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην. Διὰ τοῦτο πᾶς ὁ ἐν αὐτῷ μένων οὐχ ἁμαρτάνει, ὡς ὁ ἠγαπημένος φησίν, οὐδὲ σάρξ ἐστιν, ἀλλὰ ἓν πνεῦμα μετὰ Χριστοῦ, ἐπειδὴ ὥσπερ ὁ κολλώμενος τῇ γυναικὶ μία σάρξ ἐστι μετ' αὐτῆς, ὥς φησι Παῦλος, οὕτως καὶ ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμα ἐστὶ μετ' αὐτοῦ.

Man gewinnt den Eindruck, daß Niketas hier bewußt schockieren wollte. Denn an einer anderen Stelle, Hymnus 17, 255ff. gibt er eine überzeugende Lösung für diese befremdend wirkenden Stellen: Der Mensch wird durch die Wiedergewinnung der Taufgnade ein Ebenbild Gottes (εἰκὼν Θεοῦ); überdies wird der Mystiker durch die Anschauung des göttlichen Lichtes geläutert. Höhepunkt der Lichtschau ist die Vereinigung mit Gott, die auch den Menschen vergöttlicht und keinen Rest von Sünde mehr in ihm zurückläßt. Beispielgebendes Urbild dieser Vergöttlichung ist die Menschwerdung Christi:

17, 255—259 ἄνθρωπος ἀτρέπτως ὅλος
ἄκτιστος Θεὸς ὢν φύσει
γέγονε κτιστὸς ἀρρήτως,
καὶ τὸ πρόσλημμα θεώσας
ἔδειξε διπλοῦν μοι θαῦμα . . .

Das genannte *Scholion* lautet: ῞Ορα, πῶς καὶ ἐνταῦθα φησίν, ὅτι ἐξ αὐτῆς ἑνώσεως καὶ τὴν σάρκα ὁλοὴν ἐθέωσε, καθὼς τοῦτο καὶ ἐν τῷ προλόγῳ τῶν ἠθικῶν φησίν, κατὰ τὸ κεφάλαιον τῆς ἐν σαρκὶ οἰκονομίας.

Die Stelle, auf die Niketas im Scholion anspielt, ist *Ethikos Logos* 45, 3 (mir nur in neugriechischer Paraphrase zugänglich)[66]): Πρῶτον μὲν ζωοποίησε τὴν ψυχὴν ὁποῦ ἔλαβεν αὐτός, καὶ τὴν ἔκαμεν ἄφθαρτον, καὶ τὴν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἄχραντον καὶ θεῖον σῶμά του, ἀγκαλὰ καὶ νὰ τὸ ἐθέωσε καὶ αὐτό, . . .

Einem anderen Problem, dem Symeon selbst seine 'Επιστολὴ περὶ ἐξαγορεύσεως gewidmet hat, wendet auch Niketas in seinen Scholien das Augenmerk zu: der Frage, ob die Priesterwürde die Fähigkeit verleihe, Sünden zu vergeben. Symeon macht die Binde- und Lösegewalt allein von der persönlichen Würdigkeit, dem persönlichen Verhältnis des Pneumatikos zu Gott abhängig (ob Priester oder Laienmönch, ist für ihn nicht ausschlaggebend). Auf diesen Wesenszug Symeons ist K. Holl sehr ausführlich eingegangen[67]). Für Symeon ist nur derjenige ein πνευματικὸς πατήρ, der eine echte Vermittlerrolle zwischen Gott und dem sündenbeladenen Menschen ausfüllen kann, ein Mensch also,

66) Z, 2. Auflage (1886), Teil I, S. 211a.
67) Holl, a. a. O., S. 227ff. — Zur Geschichte des Bußsakraments in der Orthodoxie vgl. J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, ein Beitrag zur allgemeinen Bußgeschichte, Donauwörth 1913; für Symeon bes. S. 260—267.

der selbst schon im Stande der ἀπάθεια, losgelöst von der Welt ist, und die unmittelbare Begegnung mit Gott erfahren hat. Aus seiner Erfahrung heraus kommt für ihn daher in erster Linie der Mönch als Beichtvater in Betracht, der nichtmönchische Kleriker, wenn überhaupt, doch nur am Rande.

Niketas Stethatos, der ja stark in der Lateinerpolemik engagiert war und daher vielleicht dieser Frage weniger Interesse entgegenbringen mochte, bezieht in diesem Punkt einen viel weniger extremen, rein defensiven, apologetischen Standpunkt: Er beschränkt sich in den Scholien darauf, Symeons Gegnern klarzumachen, daß Symeon selbst jedenfalls seinen eigenen hohen Anforderungen an die Hierosyne entsprochen habe; dies habe ihn berechtigt, solche Anforderungen auch an andere zu stellen; so z. B. in Hymnus 19, 70ff., wo die beiden Scholien (zu V. 74 und V. 76) sich auf die Priesterwürde allgemein beziehen:

19, 68 Εἰ ἐθεάσω τὸν Χριστόν, εἰ ἔλαβες τὸ πνεῦμα
καὶ προσηνέχθης τῷ Πατρὶ διὰ τούτων τῶν δύο,
γινώσκειν εἶχες, ἃ λαλῶ καὶ ἅ σοι ἐξηγοῦμαι·
καὶ ὅτι μέγα καὶ φρικτὸν καὶ ἐπέκεινα πάσης
δόξης τε καὶ λαμπρότητος, ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας,
πλούτου τε καὶ δυνάμεως καὶ πάσης βασιλείας
τὸ λειτουργεῖν ἐν καθαρᾷ καρδίας συνειδήσει,
τῇ καθαρᾷ καὶ ἁγίᾳ καὶ ἀχράντῳ τριάδι.
Μὴ γάρ μοι εἴπῃς σώματος τὴν ἀναμαρτησίαν,
καὶ ὧν τὸ βάθος οὐ νοεῖς, παράξῃς μαρτυρίας, . . .

Dazu die zwei *Scholien*

1. Ὅρα τὸν ἄξιον τῆς ἱερωσύνης καὶ ἀξίως ταύτην ὑποδεξάμενον καὶ ἀξίως ἱερουργοῦντα, οἵων τῶν δωρεῶν καὶ οἵας τῆς πρὸς Θεὸν παρρησίας ἀξιοῦται, καὶ οἷον ἑαυτὸν τοῖς ὁρῶσι γνωρίζει Θεόν, ὥς φησίν, ὄντως θέσει καὶ χάριτι.
2. Ὅτι οὐκ ἀρκεῖ ἡ τοῦ σώματος καθαρότης μόνον, ἀλλὰ χρὴ καὶ τὴν ψυχικὴν κεκτῆσθαι ἀπάθειαν καὶ ἱερωσύνην.

Zusammenfassung

Aus den vorangegangenen Abschnitten über die Einleitung und die Scholiastentätigkeit des Niketas Stethatos lassen sich — mit gewissen Vorbehalten — auch Schlüsse auf seine Arbeit am Text der Hymnen selbst ziehen. Wie wir feststellen konnten, ist die Einleitung apologetisch gefaßt; sie zielt in erster Linie darauf ab, die Argumente der Gegner Symeons zu entkräften. (Eine sicherlich notwendige Untersuchung des Zusammenhanges zwischen dem noch unedierten Λόγος κατὰ ἁγιοκατηγόρων und der später entstandenen Einleitung zu den Hymnen muß einer späteren Spezialuntersuchung vorbehalten bleiben.) Niketas' Verteidigung beruht manchmal auf sinngemäßen

Zitierungen aus den Werken Symeons, meist aber auf Zitaten aus Dionysios Areopagites, mit dem Niketas — wie wir aus seinen anderen Schriften wissen — vertraut war. Die Einführung ist also wesentlich unselbständig, sie weist nirgends eigene Gedanken des Niketas Stethatos auf. Dasselbe gilt für die Scholien: Auch sie sind in Abhängigkeit von Symeon entstanden und paraphrasieren seine Worte; auch sie sind — bis auf die wenig überzeugende Interpretation von 1 Co. 6 bei Hymnus 15 — unselbständig. Ich glaube daher annehmen zu dürfen, daß wir tatsächlich nur mit metrischen Glättungen Niketas' gegenüber dem Urtext rechnen müssen. Die Gefahr einer bewußten inhaltlichen Veränderung — oder gar Verfälschung — des Inhalts durch Niketas Stethatos ist nicht zu befürchten, wenn man sich auch seiner redaktionellen Tätigkeit immer bewußt bleiben muß.

MARTIN SICHERL / MÜNSTER

PLATONISMUS UND TEXTÜBERLIEFERUNG

Franz Dölger zum 75. Geburtstage

Die Schicksale der Überlieferung der antiken Literatur sind aufs engste mit der gesamten Kultur- und Geistesgeschichte verknüpft, aber auch mit der politischen Geschichte der Räume, in denen sie entstanden ist und tradiert wurde. Die Umstände, die über das Überleben oder den Untergang eines Autors oder eines Werkes entscheiden, sind deshalb sehr mannigfaltig. Einer der wichtigsten Faktoren, ja der wichtigste, der das Überleben eines Teiles der griechischen Literatur und darunter gerade bedeutendster Werke garantiert hat, ist die Schätzung, die ein Autor oder ein Werk im Laufe der Jahrhunderte genossen hat[1]). So kommt es, daß gerade die Klassiker in weitem Umfange erhalten geblieben sind: Homer und Hesiod, eine Auswahl aus den drei Tragikern und aus Aristophanes (sicher nicht die schlechtesten ihrer Stücke), Herodot und Thukydides, die attischen Redner. Auch Platon und Aristoteles gehören hierher, wenn auch ihre Hütung anders als die der Dichter, Geschichtschreiber und Redner im Altertum Sache der Philosophenschulen war. Die überragende Bedeutung der beiden *principes philosophorum* besonders im späten Altertum, die Stellung, die Aristoteles für die Theologie der Kirche gewann, verbürgten ohne weiteres nicht nur das Überleben ihrer echten Werke, sondern auch jener unechten, die sich unter den Schutz ihres Namens gestellt hatten und dem Corpus der beiden Philosophen einverleibt worden waren[2]).

---

[1]) Bei der römischen Literatur ist es nicht anders, vgl. G. Wissowa, Bestehen und Vergehen in der römischen Literatur, Rektoratsrede Halle 1908; E. Norden, Die römische Literatur, Leipzig [6]1961, 146—154; E. Bickel, Lehrbuch der Geschichte der römischen Literatur, Heidelberg [2]1961, 1—46; K. Büchner, Überlieferungsgeschichte der lateinischen Literatur des Altertums, in: Geschichte der Textüberlieferung 1, Zürich 1961, 309—422.

[2]) Zur Überlieferung der griechischen Literatur im allgemeinen vgl. W. Schmid-O. Stählin, Geschichte der griechischen Literatur 1, 1, München 1929, 1—9 (Handb. d. Altertumsw. 7, 1, 1); P. Maas, Sorti della letteratura antica a Bisanzio, in: G. Pasquali, Storia della tradizione e critica del testo, Firenze [2]1952, 487—92; H. Erbse, Überlieferungsgeschichte der griech. klassischen und hellenistischen Literatur, in: Gesch. d. Textüberl. 207—283 mit Anhang (Zur Überlieferungsgeschichte der nichtchristlichen griechischen Literatur der römischen Kaiserzeit) von M. Imhof, 285—307; A. Lesky, Geschichte d. griech. Literatur, Bern-München [2]1963, 15—20; A. Dain, Les manuscrits, Paris [2]1964.

Für die Textüberlieferung der griechischen Literatur spielt nach den verschiedenen Epochen des Altertums naturgemäß die byzantinische eine hervorragende Rolle. Die tiefgreifende Bedeutung der Photianischen Renaissance im 9. Jh. in Verbindung mit dem hochbedeutsamen Vorgang der Umschrift der griechischen Literatur von der Majuskel- in die Minuskelschrift, das neue Aufblühen des Geisteslebens in Byzanz mit der Wiedereröffnung der Universität von Konstantinopel im 11. Jh., die Blütezeit von Wissenschaft und Kunst in der frühen Palaiologenzeit etwa von der Mitte des 13. bis zur Mitte des 14. Jh.[3]) mit dem Wirken der großen Philologen Maximos Planudes, Manuel Moschopulos, Thomas Magistros, Demetrios Triklinios sind heute ins allgemeine Bewußtsein der Philologen eingegangen. Gerade die Zeit nach dem letzten Kriege hat über die letztgenannte, für die Überlieferung der klassischen Texte so wichtige Periode viel Licht verbreitet. Ich brauche nur an die Arbeiten von Jean Irigoin über Pindar, von Alexander Turyn über die Tragiker, von Robert Aubreton über Sophokles, von W. J. W. Koster über Aristophanes zu erinnern[4]).

Aber nicht von großen antiken Dichtern möchte ich hier sprechen, sondern den Blick auf einen Abschnitt der griechischen Literatur lenken, der nicht wie die großen Dichter und Prosaiker gewissermaßen im hellen Licht der philologischen Öffentlichkeit steht, der aber doch eine große geistesgeschichtliche Bedeutung erlangt hat. Ich meine die in der Nachfolge Platons stehende neuplatonische und verwandte Literatur, wobei die neuplatonischen Aristoteleskommentare schon aus Raumgründen außer Betracht bleiben müssen. Ich möchte sie unter einem zweifachen Aspekt betrachten, einmal, wie weit wir ihre Erhaltung gewissen Strömungen der byzantinischen Geistesgeschichte verdanken, zum anderen, was die platonischen Strömungen für die Verbreitung dieser Literatur getan haben.

Die erste große Renaissance der griechischen Literatur in der byzantinischen Zeit, der δεύτερος Ἑλληνισμός unter Photios (etwa 820—891), dem Patriarchen von Konstantinopel (858—67 und 877—86), ist nicht durch ein

[3]) Vgl. H. Hunger, Von Wissenschaft und Kunst der frühen Palaiologenzeit, *Jahrb. Österr. Byz. Ges.* 8 (1959) 123—155.

[4]) J. Irigoin, Histoire du texte de Pindare, Paris 1952; A. Turyn, The manuscript tradition of the tragedies of Aeschylus, New York 1943; The Sophocles recension of Manuel Moschopulos, TPAPhA 80 (1949) 157; Studies in the manuscript tradition of the tragedies of Sophocles, Urbana 1952 *(Illinois Studies in Language and Literature* 36); The byzantine manuscript tradition of the tragedies of Euripides, Urbana 1957 *(Illinois Studies in Language and Literature* 43); R. Aubreton, Démétrius Triclinius et les récensions médiévales de Sophocle, Paris 1949; W. J. W. Koster, Autour d'un manuscrit d'Aristophane écrit par Démétrius Triclinius, Groningen 1957 (dazu Th. Gelzer, *Gnomon* 33 [1961] 26—34); Aristophane dans la tradition byzantine, *Rev. ét. gr.* 76 (1963) 393ff.

Hervortreten des Platonismus gekennzeichnet. Es entsprach der realistischen Mentalität des Photios, daß er sich in seinen philosophischen Studien an Aristoteles, nicht an Platon anschloß[5]). Das soll nicht heißen, daß ihm Platon unbekannt geblieben wäre, auch wenn er — übrigens ebenso wie Aristoteles — in seiner berühmten Bibliotheke fehlt. Er kritisiert ihn mehrfach, und unsere älteste Platon-Überlieferung führt mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine Ausgabe des Patriarchen selbst. Neben dieser Ausgabe existieren im 9./10. Jh. mindestens noch zwei weitere vollständige Platonausgaben. Eine davon ist die des Erzbischofs Arethas von Kaisareia (860 bis mindestens 932), eines Schülers des Photios mit besonderem philosophischem Interesse, dem wir eine ganze Reihe wertvollster Handschriften profaner und kirchlicher Autoren verdanken und auf dessen Exemplare sich in zahlreichen Fällen die gesamte Überlieferung des betreffenden Autors zurückführen läßt[5a]). Sie wird repräsentiert durch den berühmten Platon-Codex der Bodleiana in Oxford, den Clarkianus 39 aus dem Jahre 895, und den Vaticanus gr. 1 aus dem 9./10. Jh.[6]). Auch der Cod. phil. gr. 314 der Österreichischen Nationalbibliothek aus dem Jahre 924 oder 925 mit Einleitungsschriften zu Platon (der Epitome des Albinos und den Prolegomena bei Platon ed. Hermann 6, 196—222, die L. G. Westerink[7]) vor kurzem neu ediert hat) und dem Kommentar des Neuplatonikers Hierokles zu den *Goldenen Worten* des Pythagoras ist nach einem Exemplar des Arethas geschrieben. Auf den Rändern stehen Scholien von Arethas, wie Westerink und Laourdas vor kurzem gezeigt haben[8]). Nach den Ergebnissen der eben abgeschlossenen Überlieferungsgeschichte durch einen meiner Schüler[9]) ist dieser Codex zwar nicht die einzige Textquelle für Hiero-

[5]) K. Krumbacher, Geschichte d. byzantinischen Litteratur, München ²1897, 516 (*Handb. d. Altertumsw.* 9, 1).

[5a]) Vgl. Krumbacher, 524f.; S. B. Kougeas, Ὁ Καισαρείας Ἀρέθας καὶ τὸ ἔργον αὐτοῦ, Athen 1913; J. Bidez, Aréthas de Césarée, éditeur et scholiaste, *Byzantion* 9 (1934) 391—408; A. Severyns, Recherches sur la Chrestomathie de Proclos 1, 1, Paris 1938, 279—295. 339—357; Geschichte der Textüberlieferung, Zürich 1961, passim (Index); B. A. van Groningen, Short Manual of Greek Palaeography, Leyden ³1963, 35f.; Dain, 137.

[6]) Erbse, 258—62 mit Lit.; vgl. auch Dain, 139f.

[7]) Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy, Amsterdam 1962; zur Handschrift S. L.

[8]) Scholia by Arethas in Vindob. phil. gr. 314, Ἑλληνικά 17 (1960) 105ff. Zum Verfahren, nach einem korrigierten Exemplar eine Abschrift herstellen zu lassen, vgl. auch A. Severyns, Recherches sur la Chrestomathie de Proclos 3, Paris 1953, 251f. (Die Verbindung des Venetus A der Ilias mit Arethas angezweifelt von H. Erbse, *Zetemata* 24 [1960] 123; D. Mervyn Jones, *Gnomon* 33 [1961] 18); vgl. ferner unten S. 215ff. zum Verfahren Bessarions und Ficinos.

[9]) F. W. Köhler, Textgeschichte von Hierokles' Kommentar zum carmen aureum der Pythagoreer, Diss. Mainz 1965, 6ff. 106ff.

kles, aber neben einem zweiten Codex ebenfalls aus dem 10. Jh. aus London die wichtigste. Die Prolegomena in Platonem sind durch ihn allein, also durch Arethas, erhalten geblieben.

Aber das Platonische ist kein charakteristisches Signum der Photioszeit. Man schätzte Platon mehr aus stilistischen als aus philosophischen Gründen, wenn es auch daran nicht ganz fehlte[10]). Die Wiedererweckung des Platonismus im byzantinischen Mittelalter ist vielmehr das Verdienst eines anderen großen Byzantiners, der dem 11. Jh. seinen Stempel aufgedrückt hat, des Michael Psellos (1018 bis etwa 1078)[11]). Bei der Wiedereröffnung der Universität von Konstantinopel durch den Kaiser Konstantinos Monomachos (1045), die Psellos mit seinen Freunden betrieben hatte, erhielt er die Leitung der Philosophischen Fakultät. Aber seine Professur vertauschte er, nach großen Erfolgen als Lehrer[12]), wieder mit dem Dienst am Hofe. Hier stieg er schließlich bis zum Minister des Kaisers und damit zum mächtigsten Mann des Reiches auf.

Ohne im eigentlichen Sinn originaler Philosoph zu sein[13]), hat Psellos die antike Philosophie überhaupt zu neuem Leben erweckt. Diese stellt sich ihm als eine innere Einheit dar, die in Platon kulminiert. Platon ist für ihn der „Meister der Philosophie, der einzige Mensch aller Zeiten, der die äußersten Grenzen menschlichen Denkens erreicht hat“[14]). Unter Platon ist dabei die neuplatonische Weiterentwicklung der platonischen Philosophie zu verstehen. Platon selbst ist auch für Psellos nicht viel mehr als Stilmuster[15]). Als Meta-

[10]) So war für Georgios Hamartolos (Monachos) Platon in der Nachfolge von Klemens und Eusebios ein Vorläufer des Christentums, vgl. R. Klibansky, The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages 1, London 1950, 19; B. Tatakis, Histoire de la philosophie byzantine, Paris 1959, 133f. (in: E. Bréhier, Histoire de la philosophie, fasc. suppl. 2).

[11]) Krumbacher 79f. 433ff.; Chr. Zervos, Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michael Psellos. Sa vie, son oeuvre, ses luttes philosophiques, son influence, Paris 1920; H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, 538—42 (*Byz. Handb.* 2, 1). P. Joannou, Christliche Metaphysik in Byzanz 1: Die Illuminationslehre des Michael Psellos und Joannes Italos, Ettal 1956; Tatakis 161—209; weitere Lit. bei L. Benakis, Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos, Diss. Köln 1960, Berlin 1962, 7, 22 (SA aus *Archiv f. Geschichte der Philos.* 43 [1961] und 44 [1962]).

[12]) Sein Einfluß reichte, wie er selbst sagt (K. Sathas, Bibliotheca graeca Medii aevi 5, Athènes-Paris 1876, 508, Brief 207), bis zu den Arabern und Kelten, Ägyptern, Persern und Äthiopiern. Im Osten gab er Anstoß zur Übersetzung Platons ins Armenische und zu einer neuplatonischen Bewegung in Georgien; vgl. Zervos 99; F. Fuchs, Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter, München 1926, 31 (*Byz. Archiv* 8, Neudruck, Amsterdam 1964); Klibansky 20.

[13]) Zu seiner Originalität Joannou 7f.; Tatakis 188f. 193f. 209; Benakis 5, 15.

[14]) Tatakis 186f.; Zervos 142.

[15]) Krumbacher 175—178; Zervos 142. 148. 218; Tatakis 165f.

physiker kommen die Platoniker zwar nicht allein in Betracht[16]), aber Aristoteles fällt wie schon für die Neuplatoniker des Altertums wesentlich die Rolle zu, auf der Ebene der Erfahrungswissenschaften auf die Metaphysik Platons vorzubereiten[17]). Mit dem Platonismus als der universalen Philosophie stimme auch die alte Weisheit des Orients, der Chaldäer und Ägypter, überein, die nach der Art der späteren Neuplatoniker interpretiert wird[18]).

Andererseits sieht Psellos in der platonischen Philosophie die wesentlichen Dogmen des Christentums vorbereitet, wie auch in den griechischen Mythen und in den Dichtungen von Homer, Hesiod und Euripides die höchsten Ideen des Christentums verborgen seien. So hatten auch schon die Stoiker und Neuplatoniker Homer und Hesiod allegorisch ausgelegt[19]). Die Ansichten Platons, erklärt Psellos seinem Freunde Xiphilinos, widersprächen nicht nur nicht der christlichen Lehre, sie stimmten sogar mit wesentlichen Dogmen des Christentums überein. Denn Platon habe sich aus den Niederungen des Heidentums zu den Höhen des Christentums erhoben. In seinen Werken gebe es gewissermaßen einen Schatten der christlichen Religion auf Grund des natürlichen Lichts der Vernunft[20]). In dieser Rezeption des Platonismus hatte Psellos die griechischen Väter, Alexandriner wie Kappadokier, als Vorläufer, aber Psellos geht viel weiter als die Kirchenväter. Wohl weist er verschiedene mit dem Christentum unvereinbare Ansichten Platons und der Neuplatoniker (wie übrigens auch des Aristoteles) zurück[21]), aber sein Platonismus führte bei einer Theologie, die allein Aristoteles anerkannte und eine tiefe Abneigung gegen Platon hatte, dazu, daß man Psellos beim Kaiser als Ungläubigen verdächtigte. Das hatte aber keine schwerwiegenden Folgen. Der Kaiser, der Psellos schätzte, begnügte sich mit einer formellen Erklärung seiner Rechtgläubigkeit[22]).

[16]) Vgl. die Einschränkungen bei Joannou 7; Benakis 4ff. und Michael Psellos' Kritik an Aristoteles und seine eigene Lehre zur „Physis“- und „Materie-Form“-Problematik, *Byz. Ztschr.* 56 (1963) 218. 225, 51; vgl. auch 227.

[17]) Zervos 141—148; das Zitat S. 142. Brief an Xiphilinos (Bibl. gr. Med. aevi 5, 444—451); vgl. Zervos 218; Tatakis 167. 188. 204f.

[18]) Er habe nicht nur die griechischen Philosophen alle gelesen, sondern auch die Barbaren, sagt er von sich selbst: πᾶσιν ἐντυχὼν βιβλίοις Ἑλληνικοῖς, εἰπεῖν δὲ καὶ βαρβαρικοῖς, καὶ ὁπόσα Ὀρφεὺς ἢ Ζωροάστρης ἢ Ἀμμοῦς συνέγραψεν ὁ Αἰγύπτιος, ὁπόσα τε Παρμενίδαι καὶ Ἐμπεδοκλεῖς ἐν ἔπεσιν συνεγράψαντο (Bibl. gr. Med. aevi 5, 57f.; vgl. J. Bidez, *Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* 6, Bruxelles 1928 [im folgenden zitiert als CMAG] 84, 4); vgl. auch Tatakis 168.

[19]) Zervos 168—182; Tatakis 168f. 199ff.

[20]) Brief an Xiphilinos, oben A. 17.

[21]) Joannou 7; Tatakis 189f.

[22]) Zervos 100. 214ff.; Tatakis 182—190.

Das Wirken eines solchen Mannes kann nicht ohne Einfluß auf die Überlieferung der neuplatonischen Literatur geblieben sein[23]). In einzelnen Fällen ist es gelungen nachzuweisen, daß unsere gesamte Überlieferung von dem Exemplar des Psellos abhängig ist. Das gilt nicht allein für die platonische Literatur. Denn Psellos war nicht einseitig an den Neuplatonikern interessiert. Er besaß eine umfassende Kenntnis der antiken griechischen Literatur und ist Repräsentant einer allgemeinen geistigen Blüte im Byzanz seiner Zeit, die sich überlieferungsgeschichtlich in der großen Zahl maßgeblicher Handschriften antiker Autoren aus dem 11. Jh. ausdrückt[24]). Von den außerplatonischen Autoren sind hier sehr wahrscheinlich die pseudo-plutarchischen Placita zu nennen[25]). Man sieht, welche Rolle für den byzantinischen Gelehrten gerade spätantike Exzerptensammlungen und Handbücher spielten[26]).

Von der erhaltenen neuplatonischen Literatur wird man sagen können, daß sie wesentlich durch sein Verdienst als Wiedererwecker des Platonismus gerettet wurde, wenn auch hier noch viele Einzeluntersuchungen zu führen sind. Deshalb muß ich mich weitgehend darauf beschränken, die Benutzung der genannten Literatur durch Psellos, der sie oft wörtlich exzerpiert hat[27]), nachzuweisen. Durch seine Exzerpte hat uns Psellos aber auch wichtige Fragmente von Werken erhalten, die als ganze auch von ihm und dem von ihm inaugurierten jahrhundertelangen Strom des byzantinischen Platonismus nicht gerettet werden konnten.

Daß Psellos den originalen Plotin-Text, nicht bloß Perikopen daraus, gekannt hat, ist noch vor kurzem bestritten worden, kann aber heute nach den Nachweisen von L. G. Westerink[28]) kaum mehr bezweifelt werden. Einen direkten Zusammenhang unserer Plotin-Überlieferung mit Psellos hat deren Erforscher, P. Henry, aber nicht etabliert. Das ist nicht weiter verwunderlich, auch wenn es sehr wahrscheinlich einen solchen gibt. Denn unter den neu-

[23]) Vgl. Dain 143.
[24]) Vgl. Hunger 125.
[25]) M. Sicherl, Michael Psellos und Iamblichos De mysteriis, *Byz. Zeitschr.* 53 (1960) 13 (im folgenden zitiert „Psellos"); Bidez, CMAG 160.
[26]) Vgl. auch P. Maas, Psellos und Athenaios, *Byz.-Neugr. Jahrb.* 12 (1937) 1–4.
[27]) J. Bidez, *Rev. de philol.* 29 (1905) 321ff.; CMAG 21ff.; L. G. Westerink, Exzerpte aus Proklos' Enneadenkommentar bei Psellos, *Byz. Ztschr.* 52 (1959) 2f. 10; vgl. auch Omnifaria doctr. ed. Westerink, Index.
[28]) Westerink, a. O. 3. 9f.; Sicherl a. O. 18. Psellos hat in seiner Abhandlung Περὶ νοητοῦ κάλλους im Paris. gr. 1182, f. 47^r-v^ Plotin Enn. 5, 8 benutzt (L. G. Westerink brieflich am 19. 8. 1960), eine Stelle, die offenbar auch der Lemmatist von Iamblichos De mysteriis, d. i. Psellos, im Auge hatte. H.-R. Schwyzer (brieflich vom 20. April 1961) hält nun auch direkte Benutzung von Plotin für wahrscheinlicher. Außer den von mir S. 18, Anm. 63 genannten Stellen ist noch Zervos 164f. (Enn. 1, 9) zu nennen. Vgl. auch Joannou 151 (Index).

platonischen Philosophen war von Psellos nicht der große originale, aber auch schwierige Denker Plotin bevorzugt, sondern dessen Nachfolger, von denen der Neuplatonismus systematisch ausgebaut wurde.

Die Schrift des Porphyrios, des unmittelbaren Nachfolgers Plotins und Editors seiner Schriften, über die Philosophie der Orakel[29]) hat Psellos offenbar nicht benützt. Diese Schrift war wegen ihres heidnischen Inhaltes auf kaiserlichen Befehl verbrannt worden[30]), wir wissen nicht genau wann. Aus der Anklagerede des Psellos gegen den Patriarchen Kerullarios erfahren wir, daß der Patriarch, der Geschmack an der neuplatonischen Dämonologie und Theurgie gefunden hatte, sich bemühte, die verstreuten Fragmente der theurgischen Bücher des Porphyrios, also der Schrift Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, zu sammeln[31]).

Wohl aber kannte Psellos die Schrift des Porphyrios Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (Sententiae ad intelligibilia ducentes), eine Einführung in die Philosophie Plotins, die deren Hauptgedanken zusammenfaßt. Aus dieser Schrift schreibt Psellos zahlreiche Stellen aus[32]). Ebenso kannte er Porphyrios' Schrift De abstinentia, die in den Handschriften öfter mit den Sententiae geht, und besonders De antro nympharum[33]). Bei Psellos ist zuletzt auch die Kenntnis des Briefes des Porphyrios an den ägyptischen Priester Anebo nachzuweisen, der als Ganzes verloren[34]), aber durch zahlreiche wörtliche Zitate in der Antwort des Iamblichos (De mysteriis) weitgehend rekonstruierbar ist[35]). Neuerdings sind von ihm auch arabische Fragmente nachgewiesen worden, aus

[29]) Vgl. G. Wolff, Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, Berlin 1856 (Neudruck Hildesheim 1962) 108.
[30]) Zervos 211; Joannou 7.
[31]) Zervos 211 mit A. 3.
[32]) So das 13. Kapitel, in dem Porphyrios Plotin 5, 2 zusammenfaßt, in der Catena aurea, vgl. Zervos 176f. 190. Sent. 32 in Περὶ ἀρετῶν im Barocc. gr. 131, ff. 412^v^–413^r^, Sent. 13. 25. 33^2^. 34. 36. 37 in Περὶ θεολογίας καὶ διακρίσεως δογμάτων Ἑλληνικῶν Barocc. 131, f. 413^r-v^; vgl. Westerink a. O. 3. 9. Weiteres in De omnifaria doctr., vgl. den Index in Westerinks Ausgabe. Vgl. auch Bidez, CMAG 62; Westerink, *Mnemos.* 3, 10 (1942) 275; Joannou 151 (Index).
[33]) Ausgeschrieben im 8. Kapitel von De operatione daemonum ed. J. F. Boissonade, Norimbergae 1836 (Neudruck Amsterdam 1964); vgl. auch Wolff 108; Bidez, CMAG 84.
[34]) M. Sicherl, Die Handschriften, Ausgaben und Übersetzungen von Iamblichos De mysteriis, Berlin 1957, 162f. (*Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchr. Lit.* 62, im folgenden zitiert: Iamblichos-Handschriften); Psellos 15. Für wenig wahrscheinlich hatte direkte Kenntnis des Briefes durch Psellos gehalten J. Bidez, CMAG 84.
[35]) Gesammelt in der Editio princeps von Iamblichos De mysteriis von Th. Gale, Oxford 1678, abgedruckt in der Ausgabe Partheys, Berlin 1857; G. Faggin, Firenze 1954 (zusammen mit dem Brief an Marcella); A. R. Sodano, Porfirio, Lettera ad Anebo, Napoli 1958.

denen hervorgeht, daß dem Brief des Porphyrios bereits ein solcher des Anebo an ihn vorangegangen war[36]). Fragmente werden uns durch Psellos nicht überliefert, aber er nimmt in einem Scholion darauf Bezug[37]), auf das ich noch zu sprechen komme.

Die Antwort seines Schülers Iamblichos, die unter dem Namen eines ägyptischen Priesters Abammon pseudonym erschienen ist, hat Psellos ebenfalls gekannt, wie überhaupt Iamblichos von ihm hoch geschätzt wird. Bei diesem Syrer († ca. 325) vereinigen sich mit dem plotinischen Gerüst der neuplatonischen Philosophie orientalische Elemente zu einer Theologie des heidnischen Polytheismus. Diese Theologie lag dem Versuch des Kaisers Julian, der von den Schriften des Iamblichos stark beeinflußt ist, zugrunde, das Heidentum zu restaurieren und gegen das siegreich vordringende Christentum politisch durchzusetzen. Für seine Schüler war Iamblichos der „Große" und „Göttliche", und sie standen nicht an, ihn Platon selbst gleichzustellen. Es ist sehr bezeichnend, daß Iamblichos einer jener Autoren ist, die auf Psellos einen tiefen Einfluß ausgeübt haben[38]).

Ich habe nachweisen können, daß Psellos die erwähnte Antwort des Iamblichos auf den Brief des Porphyrios an Anebo, die man gemeinhin als De mysteriis zitiert und die die bei weitem wichtigste der erhaltenen Schriften des Iamblichos ist, benutzt hat. Es ist als sicher anzusehen, daß es Psellos war, der daraus das Exzerpt über die Hierarchie der Götter und Dämonen entnommen hat, das im Vat. gr. 1026 und in einer verkürzten Form in einer Oxforder Handschrift (Barocc. gr. 131) steht[39]). Seinen Inhalt hat Psellos in dem Werk De operatione daemonum (PG 122, 836—40) verwertet[40]). Ich habe darüber hinaus zeigen können, daß von Psellos ein wichtiges Scholion stammen muß, das heute in den Handschriften von De mysteriis dem Texte vorangeht, daß also De mysteriis zu jenen Werken gehört, deren gesamte

---

[36]) F. Altheim-R. Stiehl, Porphyrios und Empedokles, Tübingen 1954, 8; Philologia sacra, Tübingen 1958, 100—102 (ΑΠΑΡΧΑΙ 2).

[37]) Sicherl, Psellos 15.

[38]) Okkultismus und Theurgie, die bes. seit Iamblichos in die neuplatonische Schule eingezogen sind, lehnt Psellos aber ab. Selbst den über alles geschätzten Proklos tadelt er hierin. Man kann auf die Anklage gegen Kerullarios (ed. Bréhier, *Rev. ét. gr.* 16 [1903] 375—416; 17 [1904] 35—76 = Michaelis Pselli scripta minora, ed. E. Kurtz-F.Drexl 1, Milano 1936, 232—328) 8 und 9, ferner auf die Schrift Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων verweisen, in der sich Psellos gegen die Praktiken der Euchiten wendet. Vgl. Zervos 197ff.; Tatakis 169ff.

[39]) Iamblichos-Handschriften 136; Psellos 14f. S. Weinstock, *Catal. codicum astrol. graec.* (= CCAG) 9, 1, 1951, 114, 16—25.

[40]) Vgl. Zervos 126. 202. Auch in der Accusatio Cerullarii scheinen sich Spuren von De myst. 123, 9 — 127, 2 Parthey zu finden. Vgl. auch Zervos 210f.; Joannou 95f. 108.

Überlieferung auf das Exemplar des Psellos zurückgeht. In diesem Exemplar ist der Schrift des Iamblichos wahrscheinlich der Brief des Porphyrios vorangegangen[41]).

Auch die heute verlorenen Teile der großen Darstellung des Pythagoreismus durch Iamblichos, der Συναγωγὴ Πυθαγορείων δογμάτων, von der wir noch die ersten vier Bücher besitzen, muß Psellos noch gelesen haben. Exzerpte aus dem 5., dem 6. und dem 7. Buch, die von den Zahlen handelten, hat schon vor langem P. Tannery in zwei Handschriften des Escorial (Y-III-12 und Φ-III-1) nachgewiesen[42]). Ein anderes Stück über die Eigentümlichkeiten der Zahlen in der schon erwähnten Oxforder Handschrift Barocc. gr. 131, das S. Weinstock ediert hat, stammt vielleicht ebenfalls aus Iamblichos[43]).

Noch mehr als Iamblichos hat auf Psellos der letzte große Neuplatoniker, das Haupt der athenischen Schule im 5. Jh., Proklos (410—485), eingewirkt, der den systematischen Ausbau des Neuplatonismus abgeschlossen und, besonders über Ps.-Dionysios Areopagites und seit dem 13. Jh. auch in lat. Übersetzungen, das Denken des Mittelalters tiefgehend beeinflußt hat. Er kommt von Iamblichos her, und auch seine Spekulation dient der heidnischen Theologie. In seiner Chronographie, einem Abriß byzantinischer Geschichte von 976—1077, berichtet Psellos, wie er auf der Suche nach einem Weg zur Erlangung der Erkenntnis auf Aristoteles und Platon verwiesen worden sei. Von hier habe er wie auf einer Rundfahrt zur See bei Plotin, Porphyrios und Iamblichos angelegt, um schließlich bei dem bewundernswerten Proklos wie einem weiten Hafen haltzumachen. Dieser habe ihm das wahre Wissen und die genaue Kenntnis philosophischer Begriffe vermittelt[44]). Für Psellos ist Proklos ein Mann mit einer göttlichen Natur, der die gesamte Philosophie bis ins einzelne durchdacht hat[45]).

Den erhaltenen Timaioskommentar des Proklos hat Psellos unter dem Titel Εἰς τὴν ψυχογονίαν τοῦ Πλάτωνος wörtlich exzerpiert[46]) und auch in seiner Omnifaria doctrina (51—54) ausgeschrieben[47]). Auch die Benutzung einer Reihe weiterer erhaltener Werke des Proklos ist nachweisbar oder doch

---

[41]) Iamblichos-Handschriften 162f.; Psellos 15.

[42]) Psellos sur les nombres, *Rev. ét. gr.* 5 (1892) 343ff. Vgl. Joannou 55; Tatakis 202ff.

[43]) CCAG 9, 1, 1951, 103ff.

[44]) Chronogr. 9, 37f. (ed. E. Renauld, Paris 1926, 1, S. 135f.); vgl. Zervos 193.

[45]) Accus. Cerull. 9 (ed. Bréhier S. 391, 15ff. = Kurtz-Drexl S. 241, 32ff.).

[46]) PG 122, 1077—1114; J. Bidez, *Rev. de philol.* 4 (1905) 321ff.; Mélanges Cumont, Bruxelles 1936, 86; L. G. Westerink, *Mnemos.* 3, 10 (1942) 275f.; Sicherl, Iamblichos-Handschriften 137; Psellos 12. Vgl. auch De omnif. doctr. ed. Westerink, Index.

[47]) Westerink, Omnif. doctr. Index; *Byz. Zeitschr.* 52 (1959) 2; vgl. auch Bidez, CMAG 58. 60. 112. 120f.; Joannou 151 (Index).

sehr wahrscheinlich: der Institutio theologica[48]), der Theologia Platonis, der Kommentare zur Politeia, zum Parmenides, zum Kratylos, zum Alkibiades[49]). Den Phaidroskommentar des Hermeias hat Psellos ebenfalls exzerpiert[49a]). Daß sich gerade von Proklos soviele Werke vollständig erhalten haben, kann kein Zufall sein und wird nicht zuletzt mit der hohen Schätzung durch Psellos und dessen Nachfolger zusammenhängen. Einzeluntersuchungen dürften hier noch interessante Aufschlüsse erbringen. In dieser Annahme wird man bestärkt durch die kürzliche Entdeckung, daß Psellos einen Kommentar des Proklos zu den Enneaden des Plotin, der bisher nur durch einige spätantike Notizen bezeugt war[50]), benutzt hat. L. G. Westerink hat vor wenigen Jahren Auszüge in der Omnifaria doctrina (31—36) und im Barocc. 131 in der Abhandlung Περὶ ἀρχῶν καὶ περὶ ἑνώσεως ψυχῆς καὶ σώματος entdeckt und mir die willkommene Bestätigung für den Beweis geliefert, daß das Scholion vor De mysteriis in unserer handschriftlichen Überlieferung mit seiner Bezugnahme auf den Enneadenkommentar des Plotin von Psellos stammt[51]). In der Omnifaria doctrina ist übrigens noch eine weitere Arbeit des Proklos, die einen Abriß seiner Psychologie enthielt und heute verschollen ist, exzerpiert[52]).

Sehr bezeichnend für Psellos ist seine Beschäftigung mit den sogenannten Chaldäischen Orakeln[53]), einer Sammlung von Versen, in denen sich Philosophie, Religion und Aberglaube verbinden und die eine Art heidnischer Gnosis darstellen. Sie sind im 2. Jh. n. Chr. entstanden. Die Neuplatoniker, besonders Syrian, Proklos, Damaskios, haben sie aufs höchste geschätzt und in ihnen die Weisheit Platons, aber auch des Orpheus, des Homer, des Pythagoras wiedergefunden. Von der alten Literatur waren sie in den Augen des Proklos neben dem Timaios allein der Erhaltung würdig, wie Marinos in der Vita Procli (38) berichtet. Porphyrios hat auf sie besonders in De regressu animae Bezug genommen und neuerdings hat man sie auch in der Schrift über die Philosophie der Orakel erkannt[54]). Iamblichos, der sie zu einer

[48]) Zervos 148, 4f.; 151, 1; 154; Westerink a. a. O., 2f. Omnifaria doctr. ed. Westerink, Index; Joannou 151 (Index).

[49]) Vgl. Westerink, Ausgabe der Omnifaria doctrina; Zervos 150, 2; 160, 1; 175, 4. 7; 177f. 180. 211; Bidez, CMAG 58. 128.

[49a]) Michaelis Pselli Scripta minora edd. Kurtz-Drexl, 1, Milano 1936, 437—40; vgl. Westerink, *Mnemos.* a. a. O.

[50]) Sicherl, Psellos 18. Anm. 61.

[51]) *Byz. Zeitschr.* 52 (1959) 1—10.

[52]) Westerink, a. a. O. 2.

[53]) W. Kroll, De oraculis Chaldaicis, Breslau 1894 (*Breslauer Philol. Abh.* 7, 1), 1f.; Zervos 36; H. Lewy, Chaldaean Oracles and theurgy, Le Caire 1956.

[54]) Kroll 6f.; J. Bidez, La vie de Porphyre, Gand 1913, 88ff.; 27*ff.; Lewy 3—67. 449—456. Vgl. schon Bidez, Mélanges Cumont 90, 1.

Hauptquelle seiner Philosophie machte, hat die Λόγια Χαλδαϊκά kommentiert[54a]) und schließlich, auf seinen Vorgängern ruhend, auch Proklos. Diese Schriften sind für uns alle verloren[55]). Psellos hat eine Sammlung dieser Orakel aus Proklos und Damaskios veranstaltet[56]). Den Kommentar des Proklos, oder vielmehr eine Epitome davon, hat er dabei noch benutzt[57]). Aus dieser Epitome stammen u. a. die beiden unter Psellos' Namen überlieferten Auszüge, die im Vat. gr. 1026 zusammen mit Psellos' Exzerpt aus De mysteriis stehen[58]); ein drittes Exzerpt findet sich im Laur. 58, 29[59]). Im Vat. gr. 1026 steht außerdem unmittelbar nach dem Exzerpt aus De mysteriis (oben S. 208) ein Fragment des Proklos Ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας, also gewiß auch aus dem Kommentar zu den Chaldäischen Orakeln, das wahrscheinlich ebenfalls von Psellos hergestellt wurde[60]). Psellos verdanken wir schließlich die Erhaltung eines weiteren Proklos-Exzerptes, vielleicht ebenfalls aus dem Kommentar zu den Logia, den Chaldäischen Orakeln[61]). Es steht, von der Hand des florentinischen Platonikers des 15. Jh., Marsilio Ficino, geschrieben, in einer der beiden Haupthandschriften von Iamblichos De mysteriis, dem Vallicellianus F 20. Bis zur Auffindung und Publikation des Originals durch J. Bidez im Jahre 1928 kannte man dieses Exzerpt bereits durch die lateinische Übersetzung Ficinos (1497) unter dem Titel Proclus De sacrificio et magia. Wilhelm Kroll, der Editor von Proklos' Politeia-Kommentar, hatte sich den Spaß gemacht, das Stück ins Griechische zurückzuübersetzen (1902), und hat dabei vielfach

[54a]) Parallelen zu den Orakeln in De mysteriis: E. des Places, Jamblique et les Oracles Chaldaïques, *Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus* 1964, 178—184 und vorher schon in Oikoumene, Catania 1964, 455—460.

[55]) Vgl. Kroll, 6—10. Auch der Neuplatoniker Hierokles behauptet ihre Übereinstimmung mit Platon, De prov. bei Phot. Bibl. cod. 214, 173a13. Übereinstimmung mit der christlichen Lehre nach dem Anonymus bei Phot. cod. 170.

[56]) Zervos 36; vgl. Kroll 1ff. Lewy 473ff.; die Zuschreibung der Chaldäischen Orakel an Zoroaster zuerst bei Plethon, Kroll 1, A. 1; vgl. dazu J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés, Paris 1938, 1, 158—163; 2, 251—263.

[57]) Lewy 473ff. Die Kenntnis des Kommentars des Proklos ist im 11. Jh. außer den häufigen Zitaten durch Psellos auch durch Simeon Seth belegt, Zervos 164, ferner durch Ioannes Italos' Quaestiones quodlibetales (ed. P. Joannou, Ettal 1956, Index).

[58]) PG 122, 1123—1153; Kroll, 3—5; indirekte Kenntnis des Kommentars über Prokopios von Gaza vermutet Westerink, *Mnemos.* 3, 10 (1942), 275ff. Sicherl, Iamblichos-Handschriften, 134—137; Psellos 12.

[59]) Ed. Kroll, De orac. Chald. 73—76; Vgl. auch Kroll 5.

[60]) Sicherl, Iamblichos-Handschriften a. a. O. Den Kommentar zu den Orakeln hat er schon bei der Abfassung seines Opusculums über die Goldherstellung gekannt, Bidez, CMAG 25. 40. Dieses Stück ist 1045/46 zu datieren (Bidez 5). Benutzung in De oper. daem. Bidez 83, 86. 104ff.

[61]) Bidez 141f. Vgl. jedoch auch E. R. Dodds, Proclus The Elements of Theology, Oxford²1963, XIV.

das Richtige getroffen[62]). Daß Psellos oft wörtlich exzerpiert hat, wie wir aus den Auszügen aus erhaltenen Schriften sehen können, erhöht den Wert der Exzerpte aus verlorenen Schriften.

In die Nähe der Chaldäischen Orakel gehören auch die unter dem Namen des Hermes Trismegistos in der Spätantike entstandenen Schriften angeblich ägyptischer Weisheit, das Corpus Hermeticum. Nach dem Gesagten dürfen wir bei Psellos ein lebhaftes Interesse für diese Offenbarungsliteratur erwarten.

In einem Teil der hermetischen Handschriften findet sich ein Scholion, das den Namen des Psellos trägt[63]), und es ist nicht ausgeschlossen, daß die gesamte Überlieferung auf jenes Exemplar zurückgeht, in das Psellos seine Notiz eingetragen hat[64]). In diesem Scholion behauptet er in sehr bezeichnender Weise, daß die orientalisch-ägyptische Weisheit der griechischen überlegen sei, weil sich Porphyrios an den ägyptischen Priester Anebo um Belehrung gewandt habe. Für die Ansicht der Überlegenheit der ägyptischen Weisheit gegenüber der griechischen ist übrigens ja schon Platon selbst Archeget[64a]). Daß Psellos die hermetischen Schriften gelesen hat, läßt sich außerdem aus einer Reihe seiner Werke belegen[65]).

Natürlich hätte Psellos allein das Überleben der genannten Literatur nicht gewährleisten können, wenn mit ihm das Interesse an ihr erloschen wäre. Aber der Platonismus, den Psellos wieder erweckt hatte, zieht sich von nun an wie ein starker Strom durch das byzantinische Geistesleben der folgenden Jahrhunderte[66]). Aus der unmittelbaren Nachfolge des Psellos brauche ich nur an seine Schüler Michael von Ephesos und Johannes Italos zu erinnern, dann an den Schüler des letzteren, den Bischof Eustratios von Nikaia, und, in der ersten Hälfte des 12. Jh., an Michael Italikos, den man einen „zweiten Platon" nannte. Der Einfluß der heidnischen Philosophie und insbesondere

[62]) Bidez, CMAG 137–151; Proclus Περὶ τῆς καθ' Ἕλληνας ἱερατικῆς τέχνης. Mélanges Cumont, Bruxelles 1936, 85.ff *(Annuaire de l'Institut de philol. et d'histoire orient. et slaves* 4); Sicherl, Iamblichos-Handschriften 23. 80. 137. 186f.; Psellos 12; W. Kroll, Analecta Graeca, Greifswald 1901. Das Exzerpt scheint von Psellos in der Anklage gegen Kerullarios ebenso verwertet (Bidez, Mélanges Cumont 87. 93ff.; Zervos 210f.) wie das aus De myst. in De oper. daem. (s. oben A. 40).

[63]) PG 122, 1154f.; R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1902, 333, A. 13; W. Scott Hermetica 4, Oxford 1936, 244ff.; Zervos 168.

[64]) Reitzenstein 211. 319 (angezweifelt von A. D. Nock, Corpus Hermeticum 1, Paris ² 1960, LI); W. Kroll, RE 8, 1 (1912) 794; Bidez, CMAG 214; P. O. Kristeller, Studies in Renaissance Thought and Letters, Roma 1956, 222. Reitzenstein 319 vermutet, daß das Exemplar gerade zu der Zeit Psellos in die Hände geriet, als seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen wurde.

[64a]) Tim. 21Bff.; Nom. 656 D – 657 A; 799 A; 819 A–D.

[65]) Vgl. Nock XLIX–LI; Bidez, CMAG 214f. 218.

[66]) Zervos 221–236; Klibansky 20f.

des Proklos war so groß, daß die Orthodoxie sich wiederholt gegen ihn wandte[67]) und Nikolaos, Bischof von Methone, im 12. Jh. eine Widerlegung der Institutio theologica des Proklos schrieb[68]), die allerdings nicht viel mehr als eine Abschrift der Streitschrift des Prokopios von Gaza um 500 n. Chr. ist.

Aus dem 13. Jh. sind drei kleinere Schriften des Proklos, De decem dubitationibus circa providentiam, De providentia et fato und De malorum subsistentia, durch die lateinische Übersetzung des flämischen Dominikaners und Freundes des Thomas v. Aquin, des Erzbischofs von Korinth Wilhelm von Moerbeke, erhalten geblieben, zu denen noch die der Institutio physica und neuerdings die von R. Klibansky entdeckte Übersetzung des Parmenideskommentars kommt, durch die uns ein im Griechischen fehlender Teil bekannt geworden ist[69]). Die geistesgeschichtliche Wirkung dieser Proklosübersetzungen, besonders des Parmenideskommentars, ist gewaltig, so besonders auf die deutsche Mystik (Meister Eckhart) und über Nikolaus von Cues bis auf Hegel. Wir besitzen noch das mit seinen Anmerkungen versehene lateinische Exemplar des Parmenideskommentars von Nikolaus v. Cues, aus denen hervorgeht, daß er seine zentrale Lehre von der coincidentia oppositorum aus Proklos schöpfte[70]). Von den drei genannten Opuscula des Proklos,

[67]) Zervos 225. 227; Joannou 23–29.

[68]) Krumbacher 85ff.; Zervos 227f.

[69]) R. Klibansky, Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung, *Sb Heidelberg* 1928/29, 5. Abh. (1929); Plato Latinus 3: Parmenides nec non Procli Commentarium in Parmenidem edd. R. Klibansky et L. Labowsky, Londinii 1953. Obwohl die lateinische Übersetzung des Parmenides-Kommentars keinen Verfasser nennt, kann es nicht zweifelhaft sein, daß sie von Wilhelm von Moerbeke stammt, vgl. Klibansky, a. a. O., 30–32; Klibansky-Labowsky XVff.; R. Haubst, Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des „Nicolaus Treverensis" in Codicillus Strassburg 84, *Mitteil. u. Forschungsbeitr. der Cusanus-Gesellsch.* 1 [1961] 27. Klibansky (Proklos-Fund 6f.; Plato Latinus 3, XXXIIf.) hat die Ansicht vertreten, daß damit der Kommentar des Proklos überhaupt endete. Aber neuerdings hat H. D. Saffrey, Vicissitudes de la tradition du commentaire sur le Parménide de Proclus, *Philol.* 105 (1961) 317–321, gezeigt, daß auch die zweite Hypothese des Parmenides von Proklos kommentiert wurde, daß also immer noch ein großer Teil verloren sein muß.

[70]) Gegen die Annahme Klibanskys (Proklos-Fund 28; Plato Latinus 3, X), Nicolaus v. Cues habe aus der Moerbekeschen Übersetzung des Parmenideskommentars seine zentrale Lehre von der Coincidentia oppositorum geschöpft, vgl. L. Haubst a. a. O. Daß in der Docta ignorantia noch kein direkter Bezug auf Proklos vorkommt, scheint jedoch kein Beweis, daß der Cusaner nicht schon vorher mit den Gedanken des Proklos überhaupt bekannt geworden ist. Die entscheidende Erfahrung des Prinzips der Coincidentia oppositorum kam ihm nach seinen eigenen Worten „als er aus Griechenland zurückkehrte, auf hoher See" (De docta ignorantia, edd. Hoffmann-Klibansky, Leipzig 1932, 163). Gemeint ist die Seereise von Byzanz, wo er in päpstlicher Mission gewesen war, zum Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39) zusammen mit der griechischen Delegation, der Männer wie Plethon und Bessarion

die schon Psellos in der Omnifaria doctrina auswertete[70a]), sind vor kurzem umfangreiche griechische Exzerpte bei einem gewissen Isaak Sebastokrator, vermutlich einem Zeitgenossen des Joh. Italos, entdeckt worden[71]).

Auch Plotin wurde von den Nachfahren des Psellos offenbar immer wieder benutzt, so im 14. Jh. von Theodoros Metochites, Nikephoros Gregoras[72]) und Demetrios Kydones[73]). Um diese Zeit, gegen Ende des 13. Jh., sieht sich Nikephoros Chumnos zu einem 'Αντιθετικὸς πρὸς Πλωτῖνον veranlaßt[74]). Nikephoros Gregoras schrieb einen Kommentar zu Synesios Περὶ ἐνυπνίων, und Hermes Trismegistos hält er für den größten Theologen der Antike[75]). Die Συναγωγὴ Πυθαγορείων δογμάτων wurde von Theodoros Metochites benutzt[76]). Dieser kennt auch den Phaidroskommentar des Hermeias, dessen älteste Handschrift, Paris. gr. 1810, aus dem 13. Jh. stammt. Dieser Codex enthält eine Reihe von Dialogen Platons, darunter eben den Phaidros und auch den Parmenides mit dem Kommentar des Proklos und ist *maiore ornatu instructus maioreque diligentia conscriptus quam alii plerique illius aetatis codices*[77]). Es dürfte nicht abwegig sein, seinen Ursprung mit Theodoros Metochites (1269/70—1332), dem Verehrer Platons und Kenner der neu-

angehörten. Er führte dabei einen Codex der Theologia Platonis des Proklos mit sich (vgl. unten S. 219, Haubst 41) und war auf Grund seiner guten Griechischkenntnisse (A. Krchňák, *Mitteil. u. Forschungsbeitr. der Cusanus-Ges.* 3 [1963] 106) durchaus in der Lage, ihn zu lesen. Außerdem ist es mehr als wahrscheinlich, daß er auf dieser Reise mit den genannten Männern über die prokleische Theologie diskutierte. Mit Bessarion blieb Cusanus über das Konzil hinaus in Verbindung, vgl. L. Mohler, Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann 1, Paderborn 1923, 252. 344 (*Quellen und Forsch. aus d. Gebiet d. Geschichte* 20); Vgl. auch E. Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de Cues (1401—1464), Paris 1920 (Nachdr. Frankfurt/M. 1963) 257. 407. 430. Deshalb wäre es wahrscheinlicher, daß die Exzerpte aus Proklos im Straßburger Codicillus von Bessarion stammen als von dem schon 1439 verstorbenen Ambrogio Traversari (so Haubst 40ff.), zumal Bessarion des Cusaners griechischen Codex der Theologia Platonis bearbeitete (unten S. 219) und diese in seinem Werk In calumniatorem Platonis (entstanden etwa 1456—1458, vgl. L. Mohler 360) zweimal zitiert (105, 17—24 und 190, 40—192, 15 ed. Mohler, Paderbornae 1927 [= Bessarion 2]). Ebensogut können die Auszüge auch von Nikolaus selbst stammen, der hierfür genug Griechisch konnte (dazu auch Vansteenberghe 28).

[70a]) Vgl. die Ausgabe von Westerink, Index.

[71]) Vgl. Procli Diadochi tria opuscula, ed. H. Boese, Berlin 1960. Über ein griechisches Exzerpt aus De malorum subsistentia vgl. Benakis, *Byz. Ztschr.* 56 (1963) 227, 61.

[72]) Zervos 231

[73]) ebd. 235

[74]) ebd. 236. Ediert vor F. Kreuцer, Plotini opera 2, 1835, 1413ff.

[75]) ebd. 232; PG 149, 521—642.

[76]) ebd. 231

[77]) Klibansky-Labowsky XXXIIIf.

platonischen Literatur, der auch den Hermeias benutzt hat[78]), oder einem der anderen bekannten Platoniker aus dieser Zeit in Verbindung zu bringen.

Mit dem 15. Jh. kam der byzantinische Platonismus durch Georgios Gemistos Plethon nach Italien[79]). In seinem Traktat De fato stützte sich dieser auf eine Reihe Neuplatoniker, darunter Plotin, Julian, Olympiodor, Damaskios; in seinen „Gesetzen", die der Zerstörung anheimfielen, habe man Ideen von Porphyrios und Julian gefunden. In seinem synkretistischen System heidnischer Prägung finden neben der platonischen Philosophie griechische wie orientalische Religion, darunter Zoroaster, die indischen Brahmanen, die medischen Magier, aber auch das Christentum ihren Platz[80]). Plethon, der schon in Mistra bei Sparta einen Kreis von Schülern um sich gesammelt hatte, kam im Gefolge des byzantinischen Kaisers zum Konzil von Ferrara-Florenz (1438/39), wo es unter dem Eindruck der Türkengefahr um die Vereinigung von Ost- und Westkirche ging. In Florenz scharte sich um ihn ein Kreis von Hörern, Cosimo de'Medici selbst öffnete ihm sein Haus. Schon damals entstand bei dem Mediceer der Plan der Gründung einer platonischen Akademie, der freilich erst viel später (1462) Wirklichkeit wurde. Der Boden für den Samen des Platonismus, den Plethon ausstreute, war schon durch Petrarca[81]) und, von diesem angeregt, durch den florentinischen Kanzler Coluccio Salutati bereitet. Coluccio hat als erster einen vollständigen Platontext in Byzanz bestellt. Er betraute Leonardo Bruni mit der Herstellung einer lateinischen Übersetzung, von der freilich nur Teile zustandegekommen sind[82]).

Nach dem Weggang Plethons wirkte für die Verbreitung des Platonismus sein Schüler Johannes Bessarion[83]), der als Erzbischof von Nikaia auf dem

[78]) Zervos 230f.

[79]) Vgl. Mohler, Bessarion 1, 348ff.; F. Masai, Pléthon et le Platonisme de Mistra, Paris 1956; Sicherl, Iamblichos-Handschriften 179f.; R. Marcel, Marsile Ficin, Paris 1958, 131—160.

[80]) Zervos 238f.; Masai *passim*, bes. 138.

[81]) Literatur bei P. O. Kristeller, Umanesimo e Bisanzio, Estratto da *Lettere italiane* 16, 1964, 7, Anm. 11.

[82]) Klibansky, The continuity 32. Vgl. auch E. Garin, Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV, in: Medioevo e Rinascimento, Studi in onore di Bruno Nardi, Firenze 1955, 1, 361ff.

[83]) L. Mohler, Bessarion; ferner Zervos 241ff.; Masai passim, besonders 306—311; vgl. auch Sicherl, Iamblichos-Handschriften 91ff. 99ff. 179ff.; dort 91, 7 ältere Lit.; Marcel 135—138 u. öfter; L. Labowsky, Bessarion-Studies, *Mediaeval and Renaissance Studies* 5 (1961) 108—162; H. D. Saffrey, Recherches sur quelques autographes du cardinal Bessarion et leur caractère autobiographique, Mélanges Eugène Tisserant 3, 1964, 264—297 *(Studi e testi* 233).

Konzil ein eifriger Verfechter der Union von Ost- und Westkirche war und nach dem Scheitern dieses Planes zur Römischen Kirche übertrat und Kardinal wurde. War Plethons Platonismus heidnischer Prägung, so suchte ihn sein Schüler nach dem Vorbilde der großen Kirchenväter mit dem Christentum zu vermählen. Wie Psellos hat auch Bessarion Platon in der neuplatonischen Brechung, besonders durch Proklos, gesehen. Die Ideen des Platonismus strahlte er viel nachhaltiger als Plethon während seines kurzen Aufenthaltes in Italien aus. In seinem Hause am Quirinal in Rom verkehrten zahlreiche Humanisten, griechische und lateinische. Eine tiefgreifende Wirkung, „die Wiederbelebung des Platonismus im Abendland", ging von dem Hauptwerk Bessarions, In calumniatorem Platonis, aus, in dem er Platon gegen Georgios von Trapezunt verteidigte. Es erschien in lateinischer Fassung im Jahre 1469[84]).

Bei dem unaufhaltsamen Vordringen der Türken sah Bessarion die gesamte griechische Literatur vom Untergange bedroht. In dieser Situation faßte er den Entschluß, zu retten, was zu retten war, und alle Werke der griechischen Literatur zu sammeln[84a]). Das Ergebnis seiner Mühen ist die großartige Sammlung griechischer Handschriften, die er im Jahre 1468, vier Jahre vor seinem Tode, der Republik Venedig vermachte, der Hauptbestand der Bibliotheca Marciana[85]). Einen für die Verbreitung der griechischen Literatur geeigneteren Ort hätte er nicht wählen können. Denn Venedig war seit dem 15. Jh. nicht nur das Einfallstor der griechischen Flüchtlinge, sondern mit seiner großen griechischen Kolonie auch noch im 16. Jh. Hauptumschlags- und Produktionsort für griechische Handschriften. Von dort aus gelangten sie nicht nur an die Höfe und die Gelehrten Italiens, sondern, weitgehend durch die diplomatischen Vertreter[86]), auch nach Frankreich, nach Spanien, schließlich auch nach Deutschland und England. In der Tat ist die Nachkommenschaft der Bessarion-Codices von Venedig zahlreich wie der Sand am Meere. Der Kardinal hat sich so nicht nur um die Erhaltung, sondern auch um die Ausbreitung der griechischen Literatur die größten Verdienste erworben.

84) Zervos 243; Mohler 325–398; Masai passim; Marcel passim

84a) Vgl. PG 161, 701; Sicherl 181; Saffrey a. a. O. 263f.

85) Mohler 408–415; Sicherl 96. 101f.; Labowsky 1, 108ff.

86) Hier sind besonders zu nennen: Diego Hurtado de Mendoza, Botschafter Karls V. in Venedig von 1539–1547; Guillaume Pélicier, Bischof von Montpellier, Gesandter von Franz I. von Frankreich in Venedig von 1539–1542; Jean Hurault de Boistallier, Gesandter des französischen Königs in Konstantinopel und Venedig (gest. 1572); vgl. H. Omont, Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale 1, Paris 1886, XIX. XXIVf.; Sicherl, 55–57. 60–62 (Mendoza); 145f. (Pélicier) mit Lit. Zu Mendoza auch: A. González Palencia-E. Mele, Vida y obras de Don Diego Hurtado de Mendoza 1, Madrid 1941.

In dieser prachtvollen Sammlung griechischer Handschriften sind naturgemäß die Platoniker hervorragend vertreten, viele ihrer Werke doppelt und dreifach. Denn es waren gerade auch seine geliebten Platoniker, von denen sich der Kardinal zeitlebens nicht trennen wollte. Er hatte durch einen Stab von Kalligraphen von seinen eigenen Exemplaren, nachdem er sie bearbeitet hatte, Abschriften, häufig auf Pergament, herstellen lassen, die er bis zu seinem Tode (1472) zurückhielt und die dann nach seinem Willen ebenfalls nach Venedig kamen[87]). Die Leistung Bessarions für die Überlieferung der Platoniker läßt sich, anders als bei Psellos, klar überblicken, da seine Bibliothek geschlossen erhalten ist. Einzelne Handschriften, die meist infolge eines im ersten Jahrhundert und darüber hinaus großzügig gehandhabten Leihverkehrs der Bibliothek verlorengingen, lassen sich heute oft noch in anderen Bibliotheken nachweisen. Während die Sammlung Bessarions für Platon selbst weniger von Bedeutung ist[88]), ruht die Überlieferung der Neuplatoniker häufig entscheidend auf den Exemplaren des Kardinals. Von dem eigentlichen Begründer und großen originalen Denker des Neuplatonismus, Plotin, führt der Erforscher seiner Überlieferung und Editor, P. Henry[89]), nicht weniger als fünf Handschriften des Bessarion an, die für den Text freilich nur zum Teil konstitutiv sind. Von denen, die den Plotintext vollständig enthalten, kommt nur der Marc. gr. 240 in Betracht, der 1465 oder bald danach wahrscheinlich von Demetrios Triboles geschrieben wurde. Bessarion hat ihn schon 1468 nach Venedig geschickt, während er Marc. gr. 241, der von Johannes Skutariotes nach dem Exemplar der Medici, Laur. 87, 3, geschrieben war, als Handexemplar zurückbehielt und mit seinen Noten versah. Von den fragmentarischen Handschriften sind für die Textherstellung zwei Bessarion-Codices von Bedeutung, Marc. gr. 242 und 209.

Ein anderer Bessarion-Codex, Marc. 263, ist unabhängiger Textzeuge für Porphyrios' Sententiae[90]) und die hermetischen Schriften; für letztere kommt

87) Vgl. die Beispiele unten; ferner Sicherl 102. 103, 2 (Ilias, Simplikios in De Caelo); Saffrey a. a. O. 264ff. Auch von dem Aristophanes-Codex Marc. gr. 474 (= V) ließ er sich eine Kopie herstellen, Marc. gr. 475., „beautifully executed on vellum and reads like print", A. J. White, *Class. Philol.* 1 (1906) 419. Zweifellos ließen sich diese Beispiele sehr vermehren. Die schöne Ausführung der Kopien auf Pergament erklärt sich aus den höheren Mitteln, über die Bessarion seit seiner Erhebung zum Bischof von Sabina durch Nikolaus V. verfügte (Mohler 252).

88) Der wichtige Platon-Codex T (= Venet. IV 1) kam ebenso wie G (Venet. IV 54) erst später in die Marciana. Wohl aber besaß Bessarion die Marciani gr. 185 und 189. Einer der drei vollständigen Platon-Codices, Marc. gr. 184, der allerdings für den Text ohne Bedeutung ist, war in seinem Besitz; vgl. M. Sicherl, Neuentdeckte Handschriften von Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin, *Scriptorium* 16 (1962) 51.

89) Études Plotiniennes 2: Les manuscrits des Ennéades, Bruxelles-Paris [2]1948, 63ff. 151ff. 214ff. 254ff. 290ff.

90) ed. B. Mommert, Lipsiae 1907, VIIf.

noch ein weiterer Bessarion-Codex als Textzeuge in Betracht, der eben erwähnte Marc. 242[91]). Von dem „Grundbuch der spätantiken Religion", wie es der große schwedische Religionshistoriker Martin P. Nilsson genannt hat, nämlich Iamblichos De mysteriis, ist einer der beiden Hyparchetypi, durch die uns das Werk erhalten geblieben ist, das Exemplar Bessarions, Marc. gr. 244[92]). Außer diesem gab es in der Sammlung des Kardinals, wie ich nachweisen konnte, noch ein weiteres, das heute in Turin liegt, Taur. gr. 146[93]), einen Pergamentcodex, der bei dem verheerenden Brand der Turiner Bibliothek im Jahre 1904 zu einem ringsum verkohlten Klumpen wurde. Die Kunst der Restauratorin dieser Bibliothek hat ihn im Jahre 1951 glänzend wiederhergestellt, soweit das Pergament nicht verbrannt war. Dem Text von De mysteriis gehen die vier erhaltenen Bücher über die Pythagoreische Philosophenschule von Iamblichos voraus, und auf ihn folgt der Kommentar des späten Neuplatonikers Hierokles zu den Goldenen Worten des Pythagoras. Nun konnte ich zeigen, daß der Text von De mysteriis aus dem erwähnten Marc. 244 abgeschrieben ist, und Köhler hat soeben meine Vermutung bestätigt, daß der Hieroklestext ebenfalls nach einem Bessarion-Codex, Marc. 192, kopiert ist[94]). Danach kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß auch die vier Bücher des Iamblichos De secta Pythagorica aus dem Bessarion-Codex Marc. gr. 243 abgeschrieben sind. Hier also hatte der Kardinal Kopien dreier Werke aus seiner Bibliothek in einem einzigen Pergamentcodex vereinigen lassen, und diesen behielt er, nach der erwähnten Weise, bis zu seinem Tode zurück, während die Vorlagen schon 1468 nach Venedig wanderten. Unser Turiner Codex war bis mindestens 1554 in der Marciana in Venedig und wurde zum Stammvater einer zahlreichen Nachkommenschaft: neun vollständige und eine Reihe fragmentarischer Abkömmlinge ersten oder weiteren Grades sind von De mysteriis auf uns gekommen. Wie er schließlich die Marciana verlassen hat, kann ich höchstens vermuten: ein Entleiher, vielleicht der von mir profilierte Manuel Glynzunios[95]), wird ihn nicht zurückgegeben haben. Und wie er dann in die Bibliothek der Herzöge von Piemont gelangt ist, entzieht sich selbst unserer Vermutung.

Ähnlich fruchtbar wie die Bessarion-Codices von De mysteriis war auch sein Exemplar von den Reden des Kaisers Julian, der ganz unter dem Einfluß des Iamblichos stand, Marc. 366. Aus diesem Exemplar, dem wichtigsten Textzeugen für Julians Reden, sind nicht weniger als 13 Handschriften geflossen[96]). Es ist auch für seine Briefe der wichtigste Zeuge[97]).

Wie bei Psellos nimmt auch bei Bessarion der abschließende Systematiker der athenischen Schule, Proklos von Lykien, eine hervorragende Stelle ein. Mit Ausnahme des Kommentars zur platonischen Politeia sind bei allen Werken des Proklos Bessarion-Handschriften maßgebliche Textzeugen. So besaß der Kardinal, um mit den systematischen Werken zu beginnen, von der Theologia Platonis drei Codices, von denen zwei, Marc. 193 (= A) und Monac. 547 (= N), für den Text konstitutive Bedeutung haben[98]). Der letztere hat wohl gegen Ende des 16. Jh. die Marciana auf ähnlichem Wege verlassen wie der erwähnte Turiner Codex; er kam zu Beginn des 17. Jh. nach Augsburg, vermutlich mit dem Nachlaß des eben erwähnten Griechen Manuel Glynzunios, der sich in Venedig als Handschriftenschreiber, Handschriftenhändler und schließlich als Editor betätigte und im Jahre 1596 dort starb[99]). Von Augsburg kam er dann mit der Mediatisierung der freien Reichsstädte 1806 in die Bayerische Staatsbibliothek in München. Dieser heutige Monac. 547 ist, wie Pater Saffrey gezeigt hat, jener Codex, den der Kardinal Nikolaus von Cues 1437/38 aus Konstantinopel nach Italien brachte. Dasselbe Schiff, mit dem Nikolaus von Cues kam, brachte auch Bessarion, den Erzbischof von Nikaia, zum Unionskonzil von Ferrara-Florenz, mit dem der Cusaner über das Konzil hinaus befreundet blieb[100]). So mag es nicht wundern, daß wir den Codex später in den Händen des griechischen Kardinals finden. Er hat ihn gründlich bearbeitet, wie so oft mit einem anderen Exemplar, vermutlich seinem eigenen Zweitexemplar Marc. gr. 193, kollationiert und dann daraus für seinen Gebrauch den schönen Pergamentcodex Marc. gr. 192 abschreiben lassen[101]). Wie ich schon sagte, enthält dieser Codex auch den Kommentar

91) ed. A. D. Nock 1, ²1960 Xff.; Stemma XVII.
92) Sicherl, Iamblichos-Handschriften 91–97. 161–179.
93) Sicherl 99–104.
94) Textgeschichte 55ff.
95) Manuel Glynzunios als Schreiber griechischer Handschriften, *Byz. Ztschr.* 49 (1956) 51, A. 90.
96) J. Bidez, La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien, Gand, 1929, 32–46 (*Univ. de Gand, Récueil de trav. publiés par la Fac. de philos. et lettres* 61); L' Empereur Julien, Oeuvres complètes 1, 1, Paris 1932, XXII–XXIV.
97) J. Bidez–F. Cumont, Recherches sur la tradition manuscrite des lettres de l'empereur Julien, Bruxelles 1898, 30ff. (*Mém. Acad. royale de Belgique* 57).
98) H. D. Saffrey, Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus, in: Autour d'Aristote, Recueil d'études de philos. ancienne et médiévale offerts à Mgr. A. Mansion, Louvain 1955, bes. 397f. 405–409.
99) Sicherl, Glynzunios 34–54, speziell 51, A. 90 (s. oben).
100) Siehe oben A. 70; Vansteenberghe 62f. Mit dem Schiffe fuhr auch der spätere Kardinal Johannes Stoijković von Ragusa, der wahrscheinlich damals seinen Thukydides (den heutigen Basil. gr. 79 [= E. III. 4]) von Anc. Giovanni Tortelli von Arezzo und drei andere griechische Handschriften von dessen Freund Tommaso erhielt, vgl. G. Mercati, Miscellanea T. Accurti, Rom 1947, 13–14 und Anm. 23; A. Vernet, Les manuscrits grecs de Jean de Raguse († 1443), *Basler Ztschr. f. Gesch. u. Altertumsk.* 61 (1961) 95f.
101) Saffrey 408. Vgl. auch Atti del XII Congresso internazionale di filosofia (Venezia, 12–18 settembre 1958), 11, Firenze 1960, 156f. Den Text der Theol. Plat. hat teilweise Georgios Tribizios, der Schreiber von Marc. gr. 191, geschrieben, vgl. Saffrey

des Hierokles zu den Verba aurea des Pythagoras[102]) und wurde die Vorlage für diesen Text im Taurinensis 146. Nach dem korrigierten Exemplar Bessarions, Monac. gr. 547, fertigte Petrus Balbus auf wiederholtes Drängen des Kardinals von Cues[103]) die erste lateinische Übersetzung (1462) an. Schon nach seiner Rückkehr aus Konstantinopel wollte dieser die Schrift des Proklos ins Lateinische übersetzen lassen, damals durch seinen Freund Ambrogio Traversari, den General der Kamaldulenser und vorzüglichen Kenner des Griechischen, Dolmetscher auf dem Konzil von Ferrara-Florenz[104]). Aber Traversari starb (1439), noch bevor er sich dieser Arbeit entledigen konnte. Aus dem Monac. gr. 547 sind im ganzen vier erhaltene Abschriften unmittelbar oder mittelbar geflossen, außerdem die erwähnte Übersetzung des Petrus Balbus.

Auch für die „Elemente der Theologie" ist einer der Hauptzeugen der Bessarion-Codex Marc. gr. 512, und aus diesem sind nach Dodds[105]) mittelbar etwa die Hälfte aller vorhandenen Handschriften geflossen. Diese mittelbaren Abkömmlinge kommen nach Dodds über Zwischenglieder, die alle vor 1400, also noch im Osten, angefertigt worden wären. Unmittelbare Abschriften, die erst in Italien, auf Veranlassung Bessarions oder später in Venedig, gemacht worden wären, gibt es nach Dodds nicht. Das ist sehr merkwürdig. Aber Dodds hat es mit der Herausarbeitung des Stemmas der Handschriften nicht allzu genau genommen. Vermutlich liegen die Dinge nicht viel anders als bei den übrigen Bessarion-Codices, die auf italienischem Boden eine so reiche Nachkommenschaft erlangt haben. Jedenfalls besaß Bessarion noch zwei weitere Handschriften der Elementatio theologica, die ebenfalls unabhängigen Textzeugen Ambros. P 206 sup. (= 648 Martini-Bassi) + R 125 sup. (= 727 Martini-Bassi)[106]), den er mit zahlreichen Noten versah, und Marc. gr. 193,

a. a. O.; DLZ 81 (1960) 224f.; K. A. de Meyier, Two scribes identified as one, *Scriptorium* 11 (1957) 99ff.; More manuscripts copied by Georgius Tribizius, ebd. 13 (1959) 86ff.; Labowsky 121. Die Institutio theologica des Proklos in diesem Codex (Marc. 192) ist nach Dodds, Proclos The Elements of theology, Oxford ²1963, XXXVI. XXXVIII aus dem Bessarion-Codex Marc. gr. 512 geflossen.

102) Er stammt aus dem Phillippicus 3397, der sich heute in New Haven befindet, C. U. Faye-W. H. Bond, Supplement to the Census of mediaeval and Renaissance manuscripts in the United States and Canada, New York 1962, 45; vgl. Köhler, 34ff. 54f.

103) Vorrede des Balbus an den König von Sizilien, Cod. Bergam. IV 19; vgl. Saffrey a. a. O.

104) Brief des Cusanus vom 4. August 1439 an Thomas Parentucelli; J. Koch, Briefwechsel des Nikolaus v. Cues, Erste Sammlung, *Sb. Heidelberg* 1944/48, 2. Abh., 35; Saffrey a. O.; Haubst 41.

105) XXXVff. und Stemma S. [XLVII].

106) Labowsky 119f. 122. 127.

ferner noch Marc. gr. 192 und 521, beide aus Marc. 512 nach den letzten Korrekturen geflossen. Für die Hymnen des Proklos und ebenso für die Orphischen Hymnen und Argonautika sind Marc. gr. 406 und 480 für die Textherstellung von Bedeutung.

Von den Platon-Kommentaren des Proklos ist der zum Parmenides in mehrfacher Hinsicht interessant. Zunächst ist der griechische Text, den wir besitzen, unvollständig; er endet mitten im 7. Buch mit der Kommentierung von Parm. 141 E 2–10. R. Klibansky hat aber in einigen mittelalterlichen Handschriften die lateinische Übersetzung des Wilhelm v. Moerbeke entdeckt, die auch den in den griechischen Handschriften fehlenden Schluß des 7. Buches enthält[107]). Die Überlieferung des griechischen Textes ruht auf einem Pariser Codex (Paris. gr. 1810) und zwei Exemplaren des Kardinals Bessarion. Das eine davon (Σ) ist verloren gegangen, aber Bessarion hatte das andere, den heutigen Ambros. B 165 sup., nach dem verlorenen korrigiert und dann von jenem eine Abschrift herstellen lassen, die uns ebenfalls erhalten ist (Marc. gr. 191). Beide Handschriften kamen 1468 nach Venedig. Der Ambros. B 165 sup. gehört zu jenen Handschriften Bessarions, die aus der Marciana abhanden gekommen sind. Hier können wir den Verantwortlichen für die Entfremdung noch mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit fassen: es wird kein Geringerer sein als Niccolò Leonico Tomeo (1456–1531), Professor der Rhetorik und Philosophie an der Universität Padua, der dort seit 1497 seinem Unterricht den griechischen Text des Aristoteles zugrunde legte[108]). Er vermerkte auf f. 156ʳ, daß er den Parmenideskommentar des Proklos am 13. Dezember 1493 durchgelesen hatte. In einem anderen Marcianus (gr. 229) hat der damals neuernannte Bibliothekar Pietro Bembo den Vermerk eingetragen, daß ihm dieser Codex des Kardinals von Nicolao Leonico in Padua *ante diem tertium Nonarum Martii* 1531 (kurz vor dem Tode Leonicos) nach dreißig Jahren zurückgegeben wurde. Nach dem Tode Tomeos ging der Ambr. in die Sammlung des Paduaner Gelehrten G. V. Pinelli ein und gelangte nach dessen Tode (1601) in die bald nachher von Kardinal Federico Borromeo errichtete Bibliotheca Ambrosiana in Mailand (1609)[109]). Während nun von der Pariser Handschrift eine einzige Kopie bekannt ist, sind alle übrigen Exemplare, 21 an der Zahl, mittelbar oder unmittelbar aus den Exemplaren des Kardinals geflossen. Auch beim Alkibiadeskommentar des Proklos ist ein Bessarion-Codex, Marc.

107) s. oben S. 213.

108) A. Serena, Appunti Letterari, Rom 1903, 5–32; G. Pavanello, *Enc. Ital.* 20 (1933) 912f.; E. Garin, *Encicl. Catt.* 7 (1951) 1165f.; D. J. Geanakoplos, Greek Scholars in Venice, Cambridge, Mass. 1962, 137f. mit Anm. 103; 228.

109) Klibansky-Labowsky, XXX–XXXIX; H. D. Saffrey, DLZ 81 (1960) 623ff.; Labowsky 117–129.

gr. 190, eine der Textgrundlagen[110]); dieser enthält auch den Kommentar zum Timaios, für den Marc. gr. 195 eine der Textgrundlagen ist. Außerdem steht er (unvollständig) auch im Marc. 228[111]).

In engem Zusammenhang mit der Überlieferung des Parmenideskommentars von Proklos steht die des Phaidroskommentars des späten Neuplatonikers Hermeias. Auch sie ruht auf dem Parisinus 1810 und der Bibliothek Bessarions. Wieder ist das mit Korrekturen und Marginalien versehene Exemplar des Kardinals heute in Mailand, Ambros. D 166 inf. (938 Martini-Bassi). Es bildete in Bessarions Bibliothek zusammen mit dem Parmenideskommentar des Proklos, Ambros. B 165 sup., und der Elementatio theologica, Ambros. P 206 sup. (= 648 Martini-Bassi) + R 125 sup. (= 727 Martini-Bassi) einen einzigen Codex, der erst später aufgespalten wurde[112]). Mit dem Parmenideskommentar wurde auch der des Hermeias zum Phaidros auf Veranlassung des Kardinals von Georgios Tribizios abgeschrieben[113]), und diese Kopie auf Pergament, der *pulcherrimus* Marc. gr. 191, hat ihrerseits auch im Phaidroskommentar eine zahlreiche Nachkommenschaft, während von dem Pariser Codex nach Couvreur nur fünf Abkömmlinge bekannt sind.

Ich habe bisher nur von Texten gesprochen, deren Herstellung wohl maßgeblich auf den Exemplaren des Kardinals mit beruht, die uns als solche aber auch ohne die Sammlung Bessarions erhalten wären. Unser größtes Interesse beanspruchen in diesem Zusammenhang aber die Texte, die uns allein durch Bessarion erhalten geblieben sind, an denen sich also der Wunsch des Kardinals, die griechische Literatur vor dem Untergang zu retten, im eigentlichen Sinn erfüllt hat. Es handelt sich um jene späten Neuplatoniker, die in ihrer Wirkung im Schatten des Proklos standen und nie die gleiche Bedeutung erlangten wie dieser. So ist der Archetyp von Damaskios' Dubitationes et solutiones und eines Stücks von dessen Parmenideskommentar der Bessarion-Codex Marc. gr. 246 aus dem 9./10. Jh.; aus ihm sind alle übrigen Handschriften geflossen[114]). Die Kommentare des Olympiodor und

110) L. G. Westerink, Proclus Diadochus, Commentary on the first Alcibiades of Plato, Amsterdam 1954, VII.

111) Proclus Diadochus In Platonis Timaeum Commentaria ed. E. Diehl, 1, Lipsiae 1903, VIff. XVIIff. XXII.

112) Labowsky 123. 127.

113) Labowsky 121; P. Couvreur, Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia, Paris 1901, kennt den Ambr. D 166 inf. nicht und läßt Marc. 191 und 218, die er nicht kollationiert hat, aus dem Paris. geflossen sein. Eine gründliche Untersuchung der Hermeias-Handschriften ist notwendig.

114) Damascius Successor, Dubitationes et solutiones de primis principiis ed. C. Ruelle, 1, Paris 1889 (Neudruck Bruxelles 1964), IIIff. Die Marciana enthält noch zwei weitere Exemplare: Marc. gr. 245 und 247. Ein viertes Exemplar des Kardinals war der heutige Ambros. C 58 sup. (= 180 Martini-Bassi), vgl. Labowsky 130.

Damaskios zu den platonischen Dialogen Gorgias, Phaidon, Alkibiades und Philebos sind allein durch den ehrwürdigen Bessarion-Codex Marc. gr. 196, der wie der Damaskios-Codex um 900, also in der Arethaszeit, entstand, gerettet worden[114a]). Im Marc. 196 fehlt dem Philebos-Kommentar die zweite Hälfte. Für sie gibt es zwei unabhängige Zeugen, die beide aus dem noch heilen Archetyp Marc. 196 abgeschrieben sind; einer davon ist der Bessarion-Codex Marc. gr. 197 mit Anmerkungen von seiner Hand, und aus diesem sind alle übrigen, sehr zahlreichen Renaissance-Kopien direkt oder indirekt geflossen[115]). Schließlich ist auch das gegen Proklos gerichtete Werk des Christen Philoponos De aeternitate mundi allein durch einen Bessarion-Codex, Marc. gr. 236, erhalten geblieben[116]).

In Florenz, wo bereits Plethon den Samen des Platonismus ausgestreut hatte, kam es unter neuen Impulsen zur Gründung der Platonischen Akademie als einer Erneuerung der Akademie Platons. Cosimo de' Medici beauftragte Marsilio Ficino, den Sohn seines Leibarztes, Platon ins Lateinische zu übersetzen und schenkte ihm eine Villa in Careggi vor den Toren von Florenz, die fortan den Reunionen der Akademie diente. Ficino war das Haupt und die Seele dieser Akademie[117]). Seine Übersetzung Platons vollendete er 1469[118]), also zur gleichen Zeit, als Bessarions Werk In calumniatorem Platonis erschien. Bessarion übersandte es gleich an Ficino, und dieser begrüßte es begeistert[119]). Der Platonismus Marsilio Ficinos zeigt ganz ähnliche Züge wie

Marc. 247 und Ambros. C 58 sup. erscheinen nicht in dem Inventar von 1468, der Ambros. auch nicht in den späteren Verzeichnissen. Daraus ist jedoch nicht mit Labowsky zu schließen, daß er nie in Venedig war. Er wird zu jenen Handschriften gehören, die erst 1472 dorthin kamen (vgl. Sicherl, Iamblichos-Handschriften, 101ff.; Saffrey, Recherches 266), und da er wie die Kommentare zum Parmenides und zum Phaidros vor 1543 abhanden gekommen sein wird, kann er auch nicht in den späteren Katalogen erscheinen. Es ist bezeichnend, daß der Kardinal die Abschriften zunächst behielt, das alte Original aus dem 9./10. Jh. aber abgab.

114a) Den Phaidon-Kommentar scheint schon Psellos benützt zu haben, vgl. Omnif. doctr. ed. Westerink, Index. Es erscheint nicht ausgeschlossen, daß er sich des Marc. gr. 196 bedient hat. Vgl. J. Bidez, CMAG 22.

115) Vgl. Olympiodorus in Platonis Phaedonem Commentaria ed. W. Norvin, Lipsiae 1913, Vff.; Olympiodorus, Commentary on the first Alcibiades of Plato, by L. G. Westerink, Amsterdam 1956, VII; Damascius, Lectures on the Philebus, by L. G. Westerink, Amsterdam 1959, IXff. Westerink hat überzeugend nachgewiesen (Damascius XVff.), daß die Abschnitte BCD des Phaidonkommentars und der Phileboskommentar dem Damaskios zuzuweisen sind.

116) ed. H. Rabe, Lipsiae 1899, IIIff.

117) P. O. Kristeller, Per la biografia di Marsilio Ficino, *Civiltà moderna* 10 (1938) 277ff. (= Studies 195ff.); Marcel, bes. 235–263. 388ff.

118) Kristeller, Supplementum Ficinianum, Florentiae 1937, 1, CILf.

119) Mohler 384f.; Marcel 355ff.

der des Psellos und des Plethon; er ist eine Synthese aller philosophischen und religiösen Systeme: „Eine fromme Philosophie, sagt er (Op. 1, 871), entstand in Persien unter Zoroaster, in Ägypten unter Hermes Trismegistos; diese wurde dann bei den Thrakern unter Orpheus und Aglaophamos genährt; bald darauf entfaltete sie sich bei den Griechen und den Italiern unter Pythagoras; schließlich wurde sie bei den Athenern durch den göttlichen Platon formuliert, dessen Segel durch Plotin gehißt wurden, den einzigen, der auf göttliche Weise die Geheimnisse der Alten erfaßte." Auch für ihn ist der Platonismus, die Weisheit der Antike, eine Vorbereitung des Christentums, Platon ein Vorläufer Christi[120]). Sprechenden Ausdruck findet die Synthese von Platonismus und Christentum darin, daß Ficino in der Kirche S. Maria degli Angeli in Florenz Platon interpretierte[121]). Ficino hat als erster den ganzen Platon, dann den Plotin und eine Reihe neuplatonischer Schriften, dazu das Corpus Hermeticum, ins Lateinische übersetzt. Die griechischen Handschriften, die er benutzte, sind heute zu einem großen Teil identifiziert[122]), und wir können recht gut abschätzen, welche Bedeutung der florentinische Platonismus für die Überlieferung der platonischen Texte hat.

Ficino ist kein Handschriften-Sammler im Stile des Kardinals Bessarion; dazu hätten ihm schon die materiellen Mittel gefehlt. Die Handschriften, die er brauchte, wurden ihm von seinen Mäzenen, den Mediceern, zur Verfügung gestellt. Cosimo de' Medici und nach ihm Lorenzo il Magnifico haben in Florenz die größte und bedeutendste Sammlung griechischer Handschriften im 15. Jh. aufgebaut. In der Laurentiana befindet sich auch heute noch rund ein Drittel der griechischen Handschriften, die Ficino nachweislich benutzt hat. Die bescheidene Privatbibliothek Ficinos, die sich im wesentlichen aus für ihn hergestellten Kopien zusammengesetzt hatte, wurde nach seinem Tode offenbar zerstreut; ihre Exemplare befinden sich zum großen Teil in der Riccardiana in Florenz, aber auch in anderen Bibliotheken, in Rom, Mailand, Paris und München[123]). Solche Privatexemplare hatte sich Ficino öfter nach Vorlagen herstellen lassen, die er bereits kritisch bearbeitet hatte. Er bediente sich dabei des bekannten griechischen Schreibers Johannes Skutariotes, der auch für Papst Nikolaus V. (1447—55) und für andere Humanisten, darunter Bessarion, gearbeitet hat[124]). Die Handschriften, die Ficino besessen oder

[120]) P. O. Kristeller, The philosophy of Marsilio Ficino, New York 1943 (ital. Ausgabe: Il pensiero filosofico di M. Ficino, Firenze 1953); Marcel passim.
[121]) Marcel. 405.
[122]) Sicherl, Neuentdeckte Handschriften 50—61.
[123]) Eine Studie darüber bereite ich vor.
[124]) M. Vogel-V. Gardthausen, Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance, Lpz. 1909, 197; A. Biedl, Der Handschriftenschreiber Ioannes Skutariotes, *Byz. Ztschr.* 38 (1938) 96—98; Sicherl, Iamblichos-Handschriften 24, 1;

benutzt hat, sind oft leicht zu erkennen durch kritische und exegetische Anmerkungen von seiner Hand; mehrmals tragen sie auch heute noch seinen Besitzvermerk. Seine Übersetzungen hat er oft auf den Rändern der griechischen Codices konzipiert.

Wir können erschließen, daß der Laur. 59, 1 das vollständige Platon-Exemplar ist, das der Humanist im Jahre 1462 von Cosimo de' Medici erhalten hatte, damit er den Antipoden des Aristoteles ins Lateinische übersetze und damit den gesamten Text in seiner originalen Gestalt dem lateinischen Westen erschließe. Daraus ließ sich Ficino eine Abschrift machen, den heutigen Laur. 85, 9[125]). Außerdem hat er noch zwei weitere Laurentiani, 85, 6 und 85, 7, benutzt. Ficino hat eben nicht bloß übersetzt, er mußte den Text erst kritisch bearbeiten und hat sich hier wie dort als hervorragender Kenner des Griechischen erwiesen, das er erst in seinen 20er Jahren zu lernen begonnen hatte[126]). Eine Bedeutung für die Textherstellung haben diese Platon-Handschriften freilich ebensowenig wie der vollständige Platon-Codex des Bessarion, Marc. gr. 184. Hier können wir ja bis auf die Photios- und Arethaszeit zurückgehen.

Anders ist es bei Plotin. Dank den eindringenden Arbeiten von P. Henry[127]) sind wir darüber bestens informiert. Das Arbeitsexemplar Ficinos war der ehrwürdige Laur. 87, 3 aus der 13. Jh., neben einer Pariser Handschrift der älteste Plotin-Codex, mit der zusammen er den ältesten greifbaren Zweig der Plotinüberlieferung bildet. Der Laur. 87, 3 befand sich schon in der Bibliothek, die Cosimo in San Marco in Florenz, dem Kloster des Malers Fra Angelico und des Savonarola, einrichtete. Dorthin war er vielleicht durch den Humanisten Niccolò Niccoli gelangt, und es ist sehr wahrscheinlich, daß er jenes Exemplar ist, das Johannes Aurispa 1423 aus Konstantinopel nach Italien gebracht hat[128]). Der Laur. 87, 3 weist zahlreiche

36, wo auch ein Verzeichnis von Faksimiles gegeben ist; Neuentdeckte Handschriften 53f.
[125]) Kristeller, Suppl. Fic. 1, CXLVII; 2, 88. 195; Sicherl, Neuentdeckte Handschriften 51. 54; P. O. Kristeller, Some original letters and autograph manuscripts of Marsilio Ficino, in: Studi di bibliografia e di storia in onore di T. De Marinis, Verona 1964, 19, 6. Über lateinische Platonübersetzungen vor Ficino vgl. Klibansky, The continuity 20. 31f.
[126]) Kristeller, Studies 198—200.
[127]) A. a. O. bes. 32—36. 45—62; vgl. Association G. Budé, Congrès de Tours et Poitiers (1953), Actes du Congrès, Paris 1954, 323ff.; ferner H.-R. Schwyzer, *Rh. Mus.* 86 (1937) 360. 375ff.; 93 (1950) 154—158.
[128]) Vgl. seinen Brief an Ambrogio Traversari, Ambrosii Traversari generalis Camaldulensium epistulae, Florentiae 1759, 1027, in dem er berichtet, daß er auch Platon, Plotin, Proklos und *Iamblici plura* mitgebracht habe. Vgl. Sicherl, Iamblichos-Handschriften 179.

Anmerkungen von der Hand Ficinos auf, die Frucht wiederholter kritischer Durcharbeitungen, Elemente des Kommentars und der Übersetzung. Auch hier wurde für Ficino eine saubere Abschrift hergestellt (Paris. 1816), diesmal von Johannes Skutariotes.

Auch für eine Reihe späterer neuplatonischer Schriften ist das Exemplar Ficinos von ausschlaggebender Bedeutung für den Text. Ich habe zeigen können, daß sein Handexemplar von Iamblichos De mysteriis, der heutige Vallicellianus F 20 in Rom, auf dessen Rändern er seine Übersetzung konzipierte, eine direkte Abschrift eines heute verlorenen Exemplars ist, das in Florenz gelegen haben muß[129]). Die andere Abschrift davon ist das schon erwähnte Exemplar Bessarions, und auf diesen beiden Kopien ruht unsere ganze Überlieferung. Ohne die beiden Koryphaioi des Platonismus im Italien des 15. Jh., Bessarion und Ficino, wäre die wichtige Schrift verloren. In seiner Jugend hatte Ficino auch eine Übersetzung der erhaltenen Bücher von Iamblichos' Werk De secta Pythagorica, der Συναγωγὴ Πυθαγορείων δογμάτων, angefertigt[130]). Die Vorlage dieser verschollenen Übersetzung ist noch nicht ermittelt, war aber wahrscheinlich wie der Plotin-Codex Laur. 87, 3 jenes Exemplar, das Aurispa 1423 aus Konstantinopel brachte und das dann ebenso in die Laurentiana eingegangen wäre, der Archetyp aller übrigen Handschriften, Laur. 86, 2[131]). Es kann aber auch ein Apographon davon gewesen sein, Laur. 86, 29.

Für seine Übersetzung der hermetischen Schriften (1463) benutzte Ficino einen Codex als Vorlage, der kurz vorher aus Mazedonien, wie er sagt, nach Italien gekommen war. Dieses Exemplar, das ihm Cosimo zur Verfügung stellte, ist der älteste Textzeuge des Corpus Hermeticum (Laur. 71, 33), wahrscheinlich der Hyparchetypus seiner Gruppe[132]). Durch die Übersetzung Ficinos fanden die hermetischen Gedanken eine ungemein starke Verbreitung. Nicht weniger als 36 Handschriften sind von ihr aus dem 15. Jh. noch vorhanden; der Druck erlebte 24 Auflagen. Von allen Übersetzungen Ficinos hat ihr einzig die des Platon den Rang abgelaufen[133]). Diese starke Verbreitung der Übersetzung Ficinos erklärt sich aus jenen mystischen Neigungen der Renaissance, die auch in den hermetischen Schriften die Grundgedanken des Christentums wiedererkennen wollten. In dem von Ficinos

---

[129]) A. a. O. 22–37. 160–188.
[130]) Kristeller, Suppl. Fic. 1, CXLVf.
[131]) H. Pistelli, *Museo ital. d'antich. class.* 2 (1888) 457ff.
[132]) Reitzenstein, Poimandres 320; Nock, Corpus Hermeticum 1, Paris [2]1960, XIIIff.
[133]) Kristeller, Suppl. Fic. 1, CXXIXff. 95ff.; Studies 223; K. H. Dannenfeldt, in: Catalogus translationum et commentariorum, hrsg. v. P. O. Kristeller, 1, Washington 1960, 138f.

Übersetzung angeregten Dialog *Crater Hermetis* des Ludovico Lazzarelli (1505 gedruckt) bekennt dieser: *Christianus ego sum, o rex, et Hermeticum simul esse non pudet. Si enim praecepta eius consideraveris, a christiana confirmabis non abhorrere doctrina*[134]).

Natürlich galt das besondere Interesse Ficinos auch dem Proklos. Vom Kommentar zur Politeia gibt es nur ein einziges Exemplar, den Laur. 80, 9, geschrieben etwa am Ende des 9. Jahrhunderts und paläographisch derselben Gruppe angehörend wie die oben S. 222f. erwähnten Bessarion-Codices Marc. gr. 196 und 246, der Platon-Codex Paris. 1807, Palat. gr. 398 u. a.[135]). Ianos Laskaris hatte ihn im Jahre 1492 nach Florenz gebracht, zusammen mit einer Reihe anderer Handschriften, die er in Griechenland gekauft hatte. Bald darauf hatte ihn Ficino bereits gelesen und exzerpiert. Am 3. August 1492 schreibt er darüber an seinen Freund, den deutschen Humanisten Martin Prenninger, nachdem er von der Neuerwerbung des Laskaris berichtet hatte: „Ich aber las unter vielem anderen nach meiner ständigen Gewohnheit vor allem die Platonica und unter diesen wieder zuerst den Kommentar des Proklos zu den (ersten) sechs Büchern und dem Anfang des siebten von Platons Politeia. Die Blumen, die ich auf deren lieblichen Wiesen bei meinem Spaziergang gepflückt habe, schicke ich Dir nun"[136]).

Wir kennen die Exemplare Ficinos von dem Kommentar zum Timaios (Ricc. gr. 24), von der Theologia Platonis, der Institutio theologica und der Institutio physica (Ricc. gr. 70), die meist für die Textherstellung von Bedeutung sind[137]). Ich hatte außerdem das Glück, in der Pariser Bibliothèque Nationale sein Exemplar der Widerlegung der Institutio theologica durch Nikolaos von Methone mit den verschollenen Anmerkungen, die Ficino selbst einmal erwähnt, zu entdecken (Paris. gr. 1256)[138]). Ficinos Exemplare von Julians Rede auf den Sonnengott und Synesios De insomniis (Ricc. gr. 76), von Priskianos Lydos (Monac. gr. 461) sowie Olympiodors und Damaskios'

---

[134]) Kristeller, Studies 237, 76.
[135]) T. W. Allen, A group of ninth-century Greek manuscripts, *Journ. of Philol.* 21 (1893) 48–55; Proclus in Platonis rem publicam ed. G. Kroll 2, Lipsiae 1899, III; vgl. A. Diller, The tradition of the minor Greek geographers, Lancaster, PA., 1952, 4f. (*Americ. Philol. Assoc., Philol. Monographs* 14).
[136]) H. D. Saffrey, Notes platoniciennes de Marsile Ficin dans un manuscrit de Proclus (Cod. Riccardianus 70), *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21, Genève 1959 184; Kristeller, Some original letters 19, 6.
[137]) Vgl. die oben zitierten Ausgaben von E. Diehl (Proclus in Tim.) und Dodds (Elem. Theol.) XXXVII, ferner Saffrey, Mélanges Mansion, 411f. und die Ausgabe der Institutio physica von A. Ritzenfeld, Lipsiae 1912. Von der Institutio physica hatte Ficino außer dem Ricc. 70 auch den Laur. 71, 33, in dem die Vorlage seines Mercurius Trismegistus enthalten ist. Auch dieser ist für den Text konstitutiv.
[138]) Neuentdeckte Handschriften, 52.

Kommentar zum Phaidon, ferner dem des Damaskios zum Philebos (Ricc. gr. 37) sind uns bekannt. Aber sie sind alle von untergeordnetem oder keinem Wert für die Textherstellung[139]); wichtig aber sind sie alle für den Ficino-Forscher[140]).

Das allgemeine Interesse, das in Italien und von dort ausstrahlend in den übrigen Ländern des lateinischen Westens durch Männer wie Bessarion und Ficino für die neuplatonische und verwandte Literatur erweckt wurde, zeigt sich über ihre eigenen Handschriften hinaus in dem gewaltigen Anschwellen der Zahl der Codices seit dem 15. Jh. Oft beruhen sie alle auf einem einzigen Exemplar, das aus dem Osten herübergerettet wurde. Und auch sonst gibt es nur wenige Zeugen, die älter sind als das 15. Jh. Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die Ausbreitung der Handschriften, aber auch die Drucke und Übersetzungen in Italien und den übrigen Ländern des Westens im Zusammenhang mit der Geistesgeschichte zu betrachten, wie es für einzelne Autoren wenigstens teilweise schon geschehen ist.

Es ist gewiß keine Literatur ersten Ranges, die uns durch die platonischen Renaissancen, im besonderen durch Psellos, Bessarion und Ficino erhalten geblieben ist und von der hier die Rede war. Manches davon sinkt in die okkulte Sphäre und ins Abstruse ab, und auch die neuplatonische Platonexegese kann uns Heutigen nicht allzuviel helfen, die wahren Gedanken Platons zu verstehen. Die klassische Philologie hat denn auch diesen Kommentaren lange keine Beachtung geschenkt. Von einer Ausnahme, dem Timaioskommentar des Proklos, abgesehen[141]), sind alle erst im Laufe des 19. Jh. gedruckt worden. Aber diese Literatur hat nun einmal geistesgeschichtlich eine gewaltige Rolle gespielt und ganzen Epochen ihren Stempel aufgedrückt. Diese Zeiten besser zu verstehen, können uns diese Werke lehren.

Wir wollen auch nicht vergessen, daß in den späten Platonkommentaren sich die antike Erklärertätigkeit von Jahrhunderten niedergeschlagen hat. Mit ihrer Hilfe können wir die Platonerklärung oft bis zur alten Akademie zurückverfolgen. An der Art der Platonerklärung aber können wir wiederum

[139]) Bidez, La tradition des discours 67ff.; ferner die Ausgabe des Synesios von Terzaghi 2, Synesii Cyrenensis opuscula, Romae 1944, bes. LXVIIf.; des Priskianos Lydos von Bywater, *Suppl. Aristot.* 1, 2, 1886, VIII; des Damaskios von Westerink XII; des Kommentars zum Phaidon von Norvin, Lipsiae 1913, VII.

[140]) Die bisher nicht identifizierten Exemplare des Ficino: Neuentdeckte Handschriften 52f., zu denen noch Proclus in Alcibiadem primum (Kristeller, Suppl. Fic. 1, CXXXIVf.) kommt. Unbekannt ist auch, woher er den griechischen Text von Proclus De sacrificio et magia (Kristeller a. O.) nahm, der im Vallicell. F 20, ff. 138—141 steht, vgl. J. Bidez, CMAG, 137—151; Sicherl, Iamblichos-Handschriften 23; Psellos 12.

[141]) Erstausgabe durch J. Oporinus, Basel 1534.

ein Stück Geistesgeschichte jener Antike erhellen, auf der wir bis heute aufruhen. Die Beschäftigung mit ihr hat wie jede geistige Tätigkeit ihren eigenen Reiz; die Erkenntnis des Vergangenen führt uns aber auch zu tieferem Verständnis unser selbst. Wir sollten deshalb den Männern des byzantinischen Mittelalters und der Renaissance, die uns diese Literatur erhalten haben, dankbar sein. Die klassische Philologie als die berufene Hüterin des antiken Literaturerbes trägt deshalb eine alte Schuld ab, wenn sie seit dem Ende des 19. Jh. daran ist, die neuplatonische Literatur nach den Regeln einer modernen Textkritik zu edieren und damit die geeigneten Forschungsfundamente bereitzustellen. Vieles ist inzwischen geleistet, anderes ist im Gange, so die große Plotin-Ausgabe, die Ausgaben von Iamblichos De mysteriis, des Kommentars des Proklos zum Parmenides, der Theologia Platonis des Proklos und des Hierokles. Als eine dringende Aufgabe stellt sich auch die Sammlung der Fragmente, die nur bei Porphyrios, und auch hier nur zum Teil, geleistet ist[142]). Für die Überlieferungsgeschichte bleibt die Aufgabe, die Rolle des Michael Psellos und der übrigen byzantinischen Platoniker näher zu durchforschen. In diesem Rahmen konnten dafür nur Ansatzpunkte und Hinweise gegeben werden.

[142]) Vgl. P. Courcelle, *Rev. ét. lat.* 42 (1964) 132—134.

OTTO MAZAL / WIEN

NEUE EXZERPTE AUS DEM ROMAN DES KONSTANTINOS MANASSES

Textausgabe und Erläuterungen

A. EINLEITUNG

Von den vier uns bekannten Liebesromanen der Komnenenzeit, in denen das Genre der antiken Romane nach jahrhundertelanger Pause eine späte Nachblüte erlebte, sind uns nur drei vollständig erhalten, nämlich die Romane des Eustathios Makrembolites, des Theodoros Prodromos und des Niketas Eugenianos. Hingegen hat sich vom vierten Werke dieser Art, dem Roman „Τὰ κατὰ 'Αρίστανδρον καὶ Καλλιθέαν" des vielseitigen Schriftstellers Konstantinos Manasses, bisher keine Handschrift des vollständigen Textes gefunden. Gleichwohl können wir uns ein ungefähres Bild von demselben machen, da uns eine Reihe von Exzerpten überliefert ist. Zwar handelt es sich fast durchwegs um Sentenzen und allgemeine Topoi, die aber dennoch einige Hinweise auf Motivschatz und Verlauf der Handlung geben können. Es bleibt somit der Romanforschung die Aufgabe gestellt, eine Rekonstruktion des Romans des Manasses zu versuchen.

Eine Vorbedingung zu diesem Unternehmen[1]) ist die Veröffentlichung der bekannten Texte. Bisher wurde nur der Auszug, den der Metropolit von Philadelphia, Makarios Chrysokephalos, im 14. Jahrhundert veranstaltete und seinem Florilegium „'Ροδωνιά" einverleibte, im Druck publiziert. Der Textzeuge hiefür ist der Cod. graec. 452 der Biblioteca Marciana zu Venedig, der zuerst von J. F. Boissonade[2]) und später von R. Hercher[3]) benützt wurde.

Bis jetzt noch nicht berücksichtigt wurde eine Exzerptenmasse, die in zwei Handschriften überliefert ist. Cod. phil. graec. 306 (fol. 1r—16v) der Österreichischen Nationalbibliothek zu Wien und Cgm 281 (fol. 144v—163v) der Bayerischen Staatsbibliothek zu München bieten einen 765 Verse umfassenden Auszug eines Anonymus unter dem Titel „Γνωμικὰ ἐκ τῆς βίβλου τοῦ

---

[1]) Der Verfasser des vorliegenden Artikels wird in einer besonderen Publikation demnächst die Ergebnisse vorlegen.

[2]) Nicetae Eugeniani narrationem amatoriam et Constantini Manassis fragmenta edidit, vertit atque notis instruxit J. F. Boissonade. Parisiis 1819.

[3]) Im 2. Band der „Erotici scriptores Graeci", Lipsiae 1859.

σοφωτάτου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ", der mit dem Auszug des Makarios Chrysokephalos nur teilweise übereinstimmt. Dieser letztere umfaßt 611 Verse[4]), von denen sich 392 mit Versen der eben genannten Blütenlese decken. Da 36 Verse mit solchen des Chronikon des Manasses übereinstimmen, verbleiben als effektiv neuer Text 337 Verse, somit ein beträchtlicher Zuwachs zu den bisher bekannten Exzerpten. Wie aus den obigen Daten ersichtlich, sind 219 Verse andererseits nur bei Makarios überliefert. Wir haben in dem Auszug der Wiener und Münchner Handschrift die zweite Hauptquelle für unsere Kenntnis des Romans des Manasses zu erblicken.

Aus dem Gesagten erscheint es notwendig, eine Ausgabe derselben zu veranstalten, um eine zusammenfassende Beurteilung des Romans vorzubereiten. Die vorliegende Arbeit verfolgt daher den Zweck, den Text bekanntzumachen, in einem kritischen Apparat das Verhältnis der beiden Textzeugen zueinander und gegenüber dem Codex Marcianus mit dem Makarios-Exzerpt festzuhalten, die gegenseitige Abhängigkeit der Handschriften zu prüfen und grundlegende Merkmale für die Beurteilung der Arbeitsweise des anonymen Kompilators herauszuarbeiten.

Wir haben zunächst eine Beschreibung der Handschriften zu geben.

Der *Cod. Vindob. phil. graec.* 306 ist eine Papierhandschrift des 14. Jahrhunderts im Umfang von 21 Blättern im Format 195/197×135/138 mm[5]). Auf fol. 1r—16v sind die Exzerpte aus „De Aristandro et Callithea" enthalten, wobei auffällt, daß der Titel des Romans nicht genannt wird, sondern das Werk nur allgemein mit ἡ βίβλος umschrieben wird. Es folgen auf fol. 16r—21r vier Gedichte des Theodoros Prodromos, und zwar: 1. Κατὰ μακρογενείου γέροντος νομίζοντος εἶναι σοφοῦ, 2. κατὰ φιλοπόρνου γραός, 3. πρός τινα πέμψαντα σταφύλας πρὸς φίλον αὐτοῦ, 4. πρός τινα πέμψαντα φίλον αὐτοῦ σῦκα. Die Handschrift stellt offensichtlich ein Fragment dar, da das letzte Blatt im unteren Viertel abgeschnitten ist, wobei noch Spuren einer roten Überschrift eines weiteren Textes wahrnehmbar sind. Die Rückseite des Blattes (fol. 21v) ist überklebt. Ich möchte annehmen, daß auch vor dem Beginn des gesamten Textes einst mehr vorhanden gewesen sein muß, daß somit die 21 Blatt, die 3 Lagen entstammen (2 Quaternionen + 5 Blatt), nur ein Rest eines größeren Codex sein dürften. Die Blätter sind dem Cod. phil. graec. 307, einer Odysseehandschrift, vorgebunden, bilden heute also keine selbständige Einheit mehr. Zwar stammt der heutige Einband der Doppelhandschrift aus dem Jahre 1754, während Cod. phil. graec. 306 schon unter Hugo Blotius, Cod. phil. graec. 307 schon unter Sebastian Tengnagel in der Hofbibliothek war (mithin

[4]) Nach den einzelnen Büchern gezählt: 68+95+72+76+53+65+51+42+89.

[5]) Beschreibung bei H. Hunger: Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. T. 1. Wien 1961, S. 400f.

im 16. bzw. im 17. Jahrhundert). Tengnagel beschreibt in seinem handschriftlichen Katalog der griechischen Handschriften der Wiener Hofbibliothek[6]) unter der Signatur Cod. 142 die heutigen Codices phil. graec. 264[7]) und 306 zusammen, woraus wir sehen, daß die beiden Stücke damals eine Einheit gebildet haben. Dennoch gehören sie nicht zusammen, wie schon aus der verschiedenen Entstehungszeit der Handschriften zu ersehen ist. Bei der Neubindung des größten Teils der griechischen Handschriften unter Gerard van Swieten im 18. Jahrhundert kam das Fragment des Manasses in die Nachbarschaft des Cod. phil. graec. 307.

Die Entstehung der Handschrift des Manasses müssen wir in den Westen Europas verlegen, da das Papier Wasserzeichen aufweist, die auf oberitalienische und südfranzösische Papiermühlen der Mitte und der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts hinweisen[8]). Von diesem Anhaltspunkt auf den uns unbekannten Verfertiger der Exzerpte schließen zu wollen, ist natürlich zu unsicher; es mag immerhin die Vermutung ausgesprochen werden, daß wir es mit einem in Oberitalien lebenden Griechen oder griechisch Gebildeten zu tun haben.

Der Text des Cod. phil. graec. 306 ist erst verhältnismäßig spät bekanntgeworden, da die alten Kataloge der Hofbibliothek — dem Vorgehen Tengnagels folgend — die Exzerpte als aus der Chronik des Manasses stammend bezeichneten und so über deren wahre Natur täuschten.

Die zweite Handschrift, der *Cod. Cmg 281* der Bayerischen Staatsbibliothek ist wesentlich jünger als die Wiener Handschrift. Es handelt sich um eine Papierhandschrift des 16. Jahrhunderts im Umfang von 166 Blättern, deren Hauptteil die Gedichte des Manuel Philes ausmachen[9]). Der entsprechende Text des Manasses befindet sich auf fol. 144v—163v; daran schließen sich dieselben Gedichte des Prodromos wie im Wiener Codex. Wie unten an Hand der Untersuchung der Lesarten zu zeigen sein wird, ist der Text der Münchner Handschrift als Abschrift der Wiener Handschrift zu werten. Zu den inneren Merkmalen kommt der eben erwähnte Umstand hinzu, daß die gleichen Anhänge in beiden Codices aufscheinen. Wie oben besprochen, ist der Vindobonensis am Ende verstümmelt; wenn der Monacensis eine Abschrift desselben ist, muß die Verstümmelung des Vindobonensis schon vor dem Zeitpunkt der Abschrift stattgefunden haben, also etwa zwischen dem Ende des 14. und dem Anfang des 16. Jahrhunderts. Ob wir auch den weiteren Schluß ziehen dürfen, daß vor dem Text des Manasses im Vindobonensis auch einst die Gedichte des Manuel Philes gestanden haben, mag dahingestellt

[6]) Heute Cod. 9479 der Österreichischen Nationalbibliothek.

[7]) Jamblichus, De mysteriis, 15. Jh.

[8]) Vgl. Hunger, a. a. O., S. 401.

[9]) Vgl. I. Hardt, Catalogus codicum mss. Graecorum Bibliothecae Regiae Bavaricae, T. 3.

bleiben; ganz abzulehnen wird er nicht sein, doch bewegen wir uns hier auf unsicherem Boden.

Für die nachstehend abgedruckte Ausgabe des Textes gelten folgende Grundsätze. Der Text folgt, soweit als möglich, der Überlieferung. Nur dort, wo es sich um augenscheinliche Versehen oder orthographische Eigentümlichkeiten handelt, wurden sie verbessert bzw. dem Usus angepaßt. Konjekturen wurden in einigen Fällen auf Grund des Paralleltextes im Marcianus eingesetzt, in anderen Fällen, wo kein Paralleltext zur Verfügung stand, nach Ermessen des Herausgebers. Der Zustand des Textes ist in den beiden Handschriften im wesentlichen als zufriedenstellend zu bezeichnen. Auch die Orthographie ist gut. Der Einfluß des Itazismus macht sich gelegentlich im Wechsel von η und ι oder υ und ι, gelegentlich οι und ει bemerkbar. Auf die gleiche Ursache geht die Unsicherheit im Gebrauch der Indikativ- bzw. Konjunktivendungen der 3. Person des Singulars -ει oder -ῃ zurück.

Um einen vollständigen Eindruck vom Aufbau des Textes der Exzerptsammlung des Vindobonensis und Monacensis zu geben, habe ich im folgenden den gesamten Text veröffentlicht, also auch die bereits durch Makarios Chrysokephalos bekannten Verse. Die Anordnung und Aufeinanderfolge der entsprechenden Verse ist in den beiden Zweigen der Überlieferung eine ganz verschiedene, was bestimmte Probleme hinsichtlich der Arbeitsweise des Exzerptors einerseits und hinsichtlich der Rekonstruktion des Romans andererseits aufwirft. Die Analyse hat somit bei der Gegenüberstellung beider Texte einzusetzen, weshalb deren Vollständigkeit von Nutzen ist[10]).

Vindobonensis und Monacensis bieten gegenüber dem Marcianus öfters andere Lesarten, die für die Beurteilung der Filiation der Handschriften von Interesse sind. Aus diesem Grund habe ich im kritischen Apparat jeweils auch die Lesarten des Marcianus eingesetzt, um das Verhältnis der Handschriften betrachten zu können. Als Siglen für die Handschriften sind im folgenden gebraucht:

M = München, Bayer. Staatsbibliothek, Cmg 281.
V = Venedig, Bibliotheca Marciana, Cod. gr. 452.
W = Wien, Österr. Nationalbibliothek, Cod. phil. graec. 306.
Boiss. = Boissonade, Constantini Manassis fragmenta, Parisiis 1819.
Hercher = Ausgabe des Manasses in den Erotici scriptores Graeci von R. Hercher, T. 2. Lipsiae *1859*.

[10]) Die durch Makarios überlieferten Verse sind kleiner gedruckt. Am rechten Rand sind die Verszahlen der Ausgabe von **Hercher** beigefügt; die aus dem Chronikon entnommenen Verse sind durch C und die entsprechenden Zahlen gekennzeichnet. Um diese Marginalkonkordanz nicht zu sehr zu überladen, ist bei jeder dieser Stellen jeweils nur der erste und der letzte Vers des Paralleltextes angegeben. Am linken Rand steht die fortlaufende Verszählung der Wien-Münchner Exzerpte.

B. TEXTAUSGABE

Γνωμικὰ ἐκ τῆς βίβλου τοῦ σοφωτάτου κυροῦ Κωνσταντίνου τοῦ Μανασσῆ.

Ἡ φύσις γάρ, ὡς ἔοικε, φιλοτιμησαμένη
αὐτὸ τὸ κάλλος ἀγαγεῖν ἔμψυχον εἰς ἀνθρώπους
τοιαύτην ἠγαλμάτωσεν ἐκείνην τὴν νεᾶνιν.
Κάλλος γὰρ οὕτω θαλερὸν τὸ σὸν χαρίτων πλῆρες H 555, 13
οὐ μόνον θέλγειν ἄνθρωπον καὶ τυραννεῖν ἰσχύει,
ἀλλ', οἶμαι, καὶ βαρύθυμον λέαιναν σκυμνοτρόφον
καὶ κάπρον χαυλιόδοντα καὶ ταῦρον μυκητίαν·
βέλος ἐστὶν ἀσίδηρον, ἀλλ' εἰς καρδίαν πλήττει
καὶ φαρμακεύει τὴν ψυχὴν καὶ θανατοῖ τὸ βλέμμα. 18
Οὐδὲν γὰρ οὕτω πέφυκε δουλοῦν καὶ θρασυσπλάγχνους H 556, 33
ὡς κῆπος ὡραιότατος, ὡς εὐπρεπείας ἄλσος·
ὁ γὰρ τοῦ κάλλους ὀχετὸς δι' ὀφθαλμῶν εἰσρέων
εἰς τὴν καρδίαν κάτεισι καὶ τὴν ψυχὴν θηλύνει,
κἂν εὕρῃ κάμινον θυμοῦ καὶ πῦρ ὀργῆς παφλάζον,
δροσίζει τὸ θυμούμενον καὶ τὴν ὀργὴν μαραίνει
καὶ σαλαμάνδρα γίνεται καὶ σβέννυσι τὴν φλόγα, 39
ἧς Ἔρωτες καμινευταὶ καὶ φυσητὴρ ὁ Πόθος. 41
Οὐ γὰρ καλόν, οὐ κόσμιον οὐδ' εὐπρεπὲς ἡγοῦμαι
νεανίδα στωμύλλεσθαι μέσον ἀνδρῶν τοσούτων.
Ἧλιξ γὰρ ἥλικα, φασί, τέρπει καὶ κόρη κόρην H 557, 55
καὶ γραῦς τρικόρωνος τὴν γραῦν καὶ πέμπελον ὁ γέρων. 56
Ἀλλ' ἦν οὐ θήρ, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἄνθρωπος οὐ λίθος
ἀποφυγεῖν δυνάμενος τὰ τῶν Ἐρώτων τόξα,
ἀλλ' ἦσαν πάντων Ἔρωτες δεσπόται τῶν ἐμψύχων
καὶ τῶν πτηνῶν καὶ τῶν πεζῶν καὶ τῶν θαλασσοπλόων·
καὶ βέλος Ἔρωτος οὐδεὶς οὐκ ἔφυγεν οὐ φεύγει.
Ὁ γὰρ ἐρῶν, ὡς λέγουσιν, ὀξὺς ἐς τὸ φωρᾶσαι
τὸν ἐξ ὁμοίων ἔρωτα παθῶν κεκινημένον·
αἱ τῆς καρδίας δέ, φασίν, ὀρέξεις καὶ κινήσεις
ὡς ἐν κατόπτρῳ τηλαυγεῖ φαίνονται τοῖς προσώποις.
Οἰκτείρει γὰρ καὶ βάρβαρος τὰς τῆς μορφῆς ἀκτῖνας,
κἂν ἴδῃ κάλλους ἀστραπὴν κἂν εὐπρεπείας αἴγλην,
οἰκτείρει κινδυνεύουσαν μορφὴν ἀγαλματίνην
καὶ πρόσωπον θεόμορφον καὶ μαρμάρυσσον ὄμμα,

4: θαλερόν V: θολερόν WM τὸ σὸν WM: τόσων V 11: ὡραιότατος WMV: ὡραιότητος Boissonade 17: ante v. 17 unus versus excidit (cf. A, 40, p. 556 Hercher: ἄλλην δὲ πάλιν κάμινον καὶ πῦρ ὑπανακαίει). Sensus loci itaque aliquantulum perturbatus est. ἧς: ὧν V φυσητήρ: φυσσητήρ codices 18: οὐ: ο M, a scriba postea correctum. 26: φεύγει: φύγει WM 27: ἐς: εἰς M 30: ἐν: ε M, postea correctum 34: μαρμάρυσσον: μαρμαρύσσων codices

κἂν εἴη πτεροκάρδιος κἂν ἐκ θαλάσσης ἔφυ
κἂν ἐκ δρυὸς ἀνέβλαστεν ἀγρίας παλαιφάτου
κἂν ἔχῃ δύσμαχον θυμὸν λεαίνης σκυμνοτρόφου.
38 Τῆς γὰρ φιλίας τὸ πιστὸν ὁ πειρασμὸς ἐλέγχει,
ὡς πῦρ δοκιμαστήριον τὸ καθαρὸν τῆς ὕλης,
ὡς λίθος ἄλλη τὸν χρυσὸν ἡ βασανιστηρία·
κἀκεῖνος φίλος ἀκραιφνὴς ὁ πάσχων τὰ τοῦ φίλου
μὴ φεύγων μηδὲ προδιδοὺς μηδὲ τὰ νῶτα στρέφων·
Ὁ φίλος φίλος ἐν κακοῖς· ἐν γὰρ εὐημερίᾳ
ἀρκεῖ καὶ μόνος ὁ θεός· τίς τότε φίλου χρεία;
Ἂν δέ τις βλέπων δυστυχῶς ποντούμενον τὸν φίλον
ἔρημον οἴχοιτο φυγὼν ὡς σκάφος θαλασσόπλουν
οὐκ ἔχον τοὺς ἰθύνοντας, οὐ κάλωας, οὐ λαίφη,
δελφῖνος ἔργον καὶ φθειρός, ἀλλ' οὐκ ἀνθρώπου πράττει·
ἕπεται γάρ τοι καὶ δελφὶς μέχρι τῆς γῆς τῷ σκάφει
ἂν δ' ἴδῃ προσπελάσαντα τῇ παρακτίᾳ χέρσῳ,
λειπόνεως γενόμενος καὶ λειποναύτης φεύγει·
καὶ φθεῖρες αἱματόθρεπτοι τοῖς αἵμασι συζῶσιν,
ἕως αἱμάτων ὀχετοὺς εὑρίσκοιεν πλουτοῦντες·
ἂν δ' ἤδη λειφαιμήσαιεν, ἂν δ' αἴσθωνται ψυγέντων
καὶ κρεϋλλίων καὶ σαρκῶν καὶ τῶν ἐπιδερμίδων,
56 πόδα δραπέτην αἴρουσι καὶ σύνεισιν οὔκετι.
Ὁ παῖς γὰρ Ἔρως εὐκραής, ὡς φασίν, ἐπινεύσας
γάνος ἐνστάζει ταῖς ψυχαῖς καὶ γλύκιον ἐμπαίζει
ὡς μαλακόπνους Ζέφυρος ἐν θαλαττίοις νώτοις·
ἂν δὲ βαρύς, ἂν δὲ σφοδρός, ἂν λαίλαπας ἐπάγων,
οὐκ ἔστιν ἕτερος θεὸς οὕτω φρενοταράκτης
οὐδὲ δυσχειμερώτερος οὐδ' οὕτω κυματίας.
Ἀρίστανδρος ἀνῴμωξεν: αἰαῖ μοι, Καλλιθέα,
πάλιν δεσμὰ καὶ κάκαλα, πάλιν αἰχμαλωσίαι,
πάλιν εἱρκταὶ καὶ φυλακαί, πάλιν φρουραὶ ζοφώδεις·
δεδέμεθα, φρουρούμεθα, παναγρυπνεῖ καὶ φύλαξ·
πάλιν ᾐχμαλωτίσμεθα, πάλιν ζυγὰ δουλείας·
παστὸς ἡ γῆ καὶ θάλαμος εἱρκτὴ τῇ Καλλιθείᾳ
καὶ ξιφηφόρον ἡ χρυσῆ θαλαμηπόλον ἔχει·
ὦ Τύχη τύχη ζάκοτε, πικρὲ δυσδαῖμον δαῖμον,
μετὰ τὸν θῆρα τὸν βαιὸν ἐκεῖνον Ναυσικράτην

41: πάσχων τὰ τοῦ φίλου: πάσχοντος τοῦ φίλου V 44: τότε: πότε V, corr. Hercher. 45: δυστυχῶς: συμφορᾷ V 46: φυγών: λιπών V 49: τῷ σκάφει: τῇ σκάφῃ V 50: προσπελάσαντα: προσπελάζουσαν V παρακτίᾳ: παρακτίῳ V 52: συζῶσιν: συζῶσαι V 53: ἕως: ἐντός V: ἄν τοὺς Boissonade πλουτοῦντες: πλουτοῦντας V 54: ἂν δ' ἤδη: ἂν δ' ἴδη codices ἂν δ' αἴσθωνται: αἱ δ' αἴσθωνται V λειφαιμήσαιεν: λειφημήσαιεν WM; manus recentior supra secundam syllabam litteram α scripsit. 56: σύνεισιν: σύνεστιν V 64: κάκαλα: † κάκητρα WM; coniecturam proposuit H. Hunger.

εἰς χεῖρας τοῦ Τυρίων με παρέθου στρατηγέτου·
πάλιν μετὰ τὸν Τύριον Βούσιρις λῃστοκράτωρ
δεύτερ' αἰχμάλωτον λαβὼν σπλαγχνεύειν ἐπειρᾶτο
ὡς θρέμματί μοι χρώμενος ἀγρωστοφάγῳ κτήνει·
οὐκ ἤρκεσεν ὁ Βούσιρις, οὐκ ἤρκει Καλλισθένης,
ἀλλὰ καὶ πάλιν καταιγίς, ἀλλὰ καὶ πάλιν λαῖλαψ,
ἀλλὰ καὶ πάλιν ἔπνευσεν Εὐρόνοτος κακόπνους
καὶ κῦμα μεῖζον ἤγειρεν ὀγκούμενον ὡς ὄρος
ἀργαλεώτερον ἰοῦ τοῦ πρὸ βρυχησαμένου.
Ὁρᾷς τὰ δένδρα τὰ μακρὰ παρὰ τοῖς χειμερίοις;
τούτων ὁπόσα ταῖς πνοαῖς ὑπείκει τῶν ἀνέμων,
σῴζει τοὺς κλῶνας ἀβλαστεῖς καὶ τοὺς κορμοὺς ἀθραύστους,
αὐτόπρεμνον δ' ἀπόλλυται πᾶν ἀντιτείνειν θέλον·
δρῦς οὕτως ἀταπείνωτος ἀπόλλυται καὶ πίπτει
καὶ κάλαμος κλινόμενος τὸν ὄλεθρον φυγγάνει·
οὕτω καὶ ναύτης πνέοντος ἀνέμου βαρυβόου,
ἂν οὐχ ὑπείκῃ καὶ χαλᾷ μηδ' ὑφειμένως πλέῃ,
ἀλλ' ὑπὲρ μέτρον τῆς νεὼς τείνειν τολμᾷ τὸν πόδα,
τέλμασιν ἀντελεύσεται περιτραπεὶς ὑπτίοις·
Καὶ σύ, ὡραῖα παντερπνέ, θέλεις ἀντιφερίζειν;
καὶ πνέων τύφου καὶ πολλοῦ μένους ἀγερωχίας
ἀργὸς λοιπὸν ἀπόπλεε καὶ γίνου νησιώτης
καὶ Ῥόδον τὴν ἁλίκλυστον ἀντὶ τῆς πέτρας οἴκει.
τοιαῦτα στωμυλλάμενος προσέθετο καὶ τάδε·
τοιοῦτος ἦν πτωχαλαζὼν ἐκεῖνος ὁ πατήρ σου,
ἐκεῖνος ὁ Χαρίδημος καὶ μετεωροβάμων,
ἐκεῖνος ὁ δουλότροπος ὁ γεννησάμενός σε·
γνωρίζει δὲ τὸ γέννημα τὸν ἑαυτοῦ πατέρα·
ὠμὸν ἐξέφυ γὰρ ὠμοῦ, θρασὺ θρασυκαρδίου·
ἀλλ' ἔδει σε, πολύζηλε, λογίζεσθαι κἀκεῖνο,
ὡς ἅπαν φρόνημα σκληρὸν αἴσχιστον πτῶμα πίπτει. H 567, 12
Τὸ κάλλος γὰρ ὀξύτερον τιτρώσκει καὶ βελέμνου
καὶ δι' ὀμμάτων εἰς ψυχὴν ἐπιρροιζοῦν εἰσρέει,
Ἔρωτος δὲ τοῖς ὀχετοῖς καὶ ταῖς ῥοαῖς τοῦ Πόθου
καθάπερ ὑδραγώγιον καθίσταται τὸ βλέμμα
καὶ τῶν Ἐρώτων εἰς ψυχὴν τὸν ῥοῦν ἐποχετεύει.
Οὕτω παράτασις μιᾶς νυκτὸς ὀλιγομέτρου

75: ἀγρωστοφάγῳ: ἀγρωστοφάγων M 81: supra praepositione „παρὰ“ in codd. WM supervacaneus articulus „τὰ“ scriptus invenitur. 98: δουλότροπος: δουλλότροπος WM; corrector super primam syllabam litteram ο scripsit. 102: versus in cod. V in principio mutilus (ὡς om.)

ὅλος αἰὼν λογίζεται τοῖς ἐρωτοκεντήτοις.
Οὕτως οὐδὲν ἐφέλκεται τὴν γεῦσιν οὐδὲ θέλγει
οὐχὶ τρωκτὸν οὐχὶ ποτόν, κἂν ᾗ τῶν τιμωμένων,
ἂν οὐκ ἐν γαληνότητι μένωσιν αἱ καρδίαι,
ἂν τὰς ὀρέξεις εἴργωσιν αἱ τῆς ψυχῆς πικρίαι·
τῶν γὰρ κακῶν ὑποπλησθὲν τὸ τῆς κακίας ἄγγος
τὴν βρῶσιν οὐ προσίεται, τὴν πόσιν διαπτύει.
28 Ἐν ζῶσι πάντως τὰ τερπνά· παρὰ δὲ τοῖς νερτέροις
29 ὀστᾶ καὶ χοῦς κεισόμεθα καὶ μόνον κωφὴ κόνις.
31 Θεοὶ γὰρ ἄκρατον οὐδὲν νέμουσιν τοῖς ἀνθρώποις,
ἀλλὰ συναναφύουσι τοῖς ἀγαθοῖς καὶ φαῦλα·
καὶ κάλλους μὲν χαρίζονται χρυσολαμπεῖς ἀκτῖνας,
ἀλλὰ τὸ κάλλος τοῦ νοὸς ἔμπαλιν ἀφαιροῦνται.
Ἄκρατος γὰρ ἐπιπεσὼν ὁ πανδαμάτωρ Ἔρως
καὶ τὴν καρδίαν κατασχὼν καὶ τὴν ψυχὴν μεθύσας
37 καὶ καθ' αὐτὸν θυμαίνεσθαι τὸν ἐραστὴν ὁπλίζει.
Ἔρως γάρ, ὥς φασι, θερμὸς καὶ φλέγων τὸν ἐρῶντα,
ἕως μὲν γὰρ τοῦ θελητοῦ τυχεῖν οὐκ ἀπελπίζῃ,
ἀμφέπει τὸν ἐρώμενον καὶ σαίνει καὶ θωπεύει
καὶ πρὸς παντοίαν αἴτησιν ἑτοίμως ἐπινεύει·
ἂν δ' ἀπογνῷ καὶ κίνδυνον ἀποτυχίας ἴδοι,
οὐκ ἔστιν οὕτω θυμικὸς οὐ κάπρος οὐδὲ λέων,
οὐ πάρδαλις βαρύθυμος, ὡς ἔρωτα νικῆσαι,
εἰς τόλμας, εἰς θρασύτητας, εἰς φονουργοὺς μανίας·
παρακαλεῖ γὰρ τὸν Θυμὸν οἷα συστρατιώτην
καὶ σὺν αὐτῷ καὶ μετ' αὐτοῦ λυττήσας ἀκαθέκτως
ὁπλίζεται πρὸς ἄμυναν τοῦ γε λελυπηκότος·
εἰσὶν γὰρ Ἔρως καὶ Θυμὸς ἀλλήλοις ὁμοστέγοι,
ἀλλήλοις ἀγχιγείτονες καὶ συνασπιδιῶται·
εἴπερ ἐγγὺς τὸ θέμεθλον ἥπατος καὶ καρδίας,
Ἔρως μὲν γὰρ ἐν ἥπατι, Θυμὸς δ' ἐν τῇ καρδίᾳ,
ἐγγὺς δ'ἀλλήλων τοῦ πυρὸς τοῦ φυσικοῦ τὸ ῥεῦμα·
πῦρ γὰρ πηγάζει σύμφυτον παρ' ἑκατέρῳ σπλάγχνῳ·
τὴν βίαν μὲν παρόμοιοι, τὴν φύσιν δ' ἐναντίον·
ὁ μὲν γὰρ Ἔρως καὶ φιλεῖν καὶ στέργειν ἀναγκάζει,
ὁ δὲ πρὸς ἀντιλύπησιν καὶ μῖσος παροξύνει·
ἂν Ἔρως οὖν ἀτιμασθῇ καὶ περιφρονηθείη,
εὐθὺς εὐθὺς τὸν γείτονα Θυμὸν μετακαλεῖται·
ὁ δὲ Θυμὸς ἀναθορὼν πείθεται γὰρ ὡς γείτων

116: ἐν: ἂν M, a manu recentiore corr. πάντως: πάντα V 117: κούφη Hercher: κωφὴ codices, sed contradicit lectio regulae metricae, qua syllaba tertia decima versus politici accentum ferre prohibetur. 119: συναναφύουσιν: συναναφύρουσιν V 124: αὐτόν: αὐτοῦ V

καὶ πῦρ ἀνάψας ἄξυλον φλογόεν ἐν καρδίᾳ,
κἂν τέως ἐφησύχαζεν ἐν τοῖς ἰδίοις δόμοις,
προπολεμεῖ, πρωτομαχεῖ, συμπνέει, συστρατεύει,
ὡς πολεμίους τε τοὺς πρὶν κολάζει φιλουμένους.
Οὐδὲν γὰρ ἑτοιμότερον ἀνδρὸς ἐρωτολήπτου
πρὸς τὸ παρά τινος τὸν νοῦν ὑποσυρῆναι ῥᾷον,
ὅταν αὐτῷ τὰ θελητὰ καὶ ποθητὰ λαλοῖντο.
Οὕτω πολλάκις τοῖς πολλοῖς οἱ τῶν ἀνθρώπων φόβοι H 568, 44
ἐμποδισταὶ καθίστανται τῆς μοχθηροτροπίας·
καί τις σφαδάζων πρὸς αἰσχρὰ καὶ πρὸς ἀθέσμους πράξεις
ὡς πῶλος πυριμάλακτον στόμιον ἀποπτύων
καὶ μήτ' αὐτὸν αἰδούμενος μήτε τὸ θεῖον τρέμων,
ἂν ἔχῃ φόβον σύνοικον, ἂν ἐξ ἀνθρώπων πτοίαν,
ἐκ τῶν ἀτάκτων εἴργεται καὶ φαύλων σκιρτημάτων·
κημὸν δὲ βαρυσίδηρον τὸν ἐκ τοῦ δέους φέρει·
καὶ κύνα δέ ποτέ φασιν ἄγριον λυσσητῆρα
ἄνδρα τινὰ μεγάθυμον καὶ βριαρὸν φοβῆσαι 54
καὶ πρὸς εὐνὴν μοιχίδιον βεβακχευμένον εἶρξαι. H 568, 1
Ἃ γάρ τις ἔραται τυχεῖν, ταῦτα φαντασιοῦται.
Λόγος καὶ γάρ τοι παλαιός, ὡς Ἔρως ἀτυχήσας
ὑπὲρ τὴν τιγροπάρδαλιν λυσσαίνει καὶ θυμοῦται·
κἂν ἀτιμάσῃ τὶς αὐτόν, ἐφάλλεται ῥαγδαίως
καὶ διασπᾷ τὸν ὑβριστὴν καὶ τῶν κρεῶν λαφύσσει,
ἀλλὰ καὶ τὸν ἀγγείλαντα τὰ σκυθρωπὰ συμμάρπτει.
Οὕτως ὑπερκαχλάσαντες Ἔρωτες ἐν ἀνθρώποις
ἀτμοῖς νοσώδεσι τὸν νοῦν θολοῦσι καὶ σκοτοῦσιν.
Ὄμμα καὶ γὰρ ὠρακιὸν καὶ βλέφαρον στυγνάζον
καὶ καπνοτότης ὄψεων καὶ τηκεδὼν προσώπων
καὶ τοὺς ἐνθέρμους ἔρωτας ἰσχύουσι μαραίνειν.
Ὦ γύναι, κόσμος γυναιξὶ καὶ μᾶλλον ταῖς παρθένοις H 568, 2
μὴ γλωσσαλγεῖν ἐπὶ κενοῖς, ἀλλὰ θυροῦν τὸ στόμα. 3
Φύσει καὶ γὰρ ζηλότυπον τὸ τῶν εὐνούχων γένος· H 569, 23
κἂν πιστευθείη φυλακήν, οὐχὶ κατανυστάζει,
οὐχ ὡς πιστὸν τοῖς ἑαυτῶν δεσπόταις οὐδ' ὡς εὔνουν,
ἀλλὰ φθονοῦν, ἀλλὰ ζηλοῦν, ἀλλ' ἐγκοτοῦν τοῖς ἄλλοις,
καὶ μὴ δυνάμενον ποιεῖν εἴργει τοὺς δυναμένους·
οὕτω καὶ κύνας λέγουσι δρᾶν τοὺς ἐπιφατνίους·
μὴ γὰρ αὐτοὶ δυνάμενοι κριθοφαγεῖν ὡς ἵπποι 30
οὐδὲ τοῖς ἵπποις θέλουσιν ἐσθίειν συγχωρεῖσθαι.

156/157: ordo versuum in cod. M mutatus est; recta eorum successio a recentiore manu in margine litteris α et β adnotata est. 158: ἀποπτύων: ἀποπτύσας Hercher, ἀποπτύσον V 159: μητ' αὐτόν: μηθ' αὐτὸν V 162: δέ: γάρ V 165: μοιχίδιον: μοιχείδιον WM 166: ἅ: ὧν V 171: τὰ σκυθρωπά: articulus „τα" in cod. M super abolitam coniunctionem „καί" scriptus invenitur. 175: καπνοτότης conieci: καπνονότοις WM 184: οὕτω: οὕτως V 186: συγχωρεῖσθαι: συγχωροῦσιν V

Εὐνὴ καὶ νὺξ καὶ φίλημα, περιπλοκὴ καὶ κοίτη
ψυχῶν θεραπευτήρια τοῖς ἐρωτοκεντήτοις.
Τῶν γὰρ στομάτων συμβολαὶ καὶ συναρμολογήσεις
ἀλλήλαις τὰ φιλήματα τερπνῶς ἀντικιρνῶσαι
καὶ πέμπουσαι τῆς ἡδονῆς τὸ νᾶμα πρὸς τὰ στέρνα
καὶ τὰς καρδίας ἕλκουσιν ἐπὶ φιλοτησίαν
.,31 νεκτάρεον φιλήματι κρατῆρα πιομένοις.
Σύμφυτα γάρ τοι γυναιξὶ τὰ τῆς ζηλοτυπίας·
ἐπὰν δὲ καὶ ταῖς ἔρωτος ἐκκαίοιντο καμίνοις
καὶ ταῖς ἐκ τούτων φλέγοιντο πυρκαϊαῖς τὰ σπλάγχνα,
τοὺς ἐρωμένους τε συμβῇ σφίσιν ὡραίους εἶναι,
ἀγαλματίας τὴν μορφήν, εὐμήκεις ὡς πλατάνους,
τότε καὶ βλέμμα καὶ φωνὴν καὶ βάδισμα καὶ νεῦμα
καὶ κίνημα καὶ λάλημα φιλοῦσιν ὑποπτεύειν,
καὶ βλήμεναι κνιζόμεναι τοῖς ἐκ τῆς ὑποψίας
39 γυναικολύπως φέρουσι ταῦτα καὶ ζηλοτύπως.
Ὡς ἄρα πόθος ἀκραιφνὴς ἁψάμενος καρδίας
οὐκ ἐπιστρέφεσθαί τινος τὸν ἐραστὴν ἑτέρου,
οὐ δυναστείας, οὐ χειρὸς ἐᾷ μεγαλοπούτου
οὐ καλλονῆς μορφώματα, οὐκ εὐπρεπείας ἄνθος,
αὐτὸ δὲ τὸ ποθούμενον μόνον καταναγκάζει
καὶ πνέειν καὶ φαντάζεσθαι καὶ πρὸ βλεφάρων ἔχειν.
Οὕτω τὸ κάλλος τύραννος βαρὺς καρδιοκρτωρ,
βέλος ἐστὶν ἀσίδηρον, ἀλλ' ὑπὲρ βέλος τρέχει, ά
ἀλλ' ἵπταται ταχύτερον ἱέρακος καὶ κίρκου·
κἂν τῆς καρδίας ἅψηται κἂν εἰς ψυχὴν ἐγκύψῃ,
ἰοὺ δριμύτητος πληγῶν, ἰοὺ τραυμάτων ἄλγους·
ἰὸν γὰρ ἀπερεύγεται θανάσιμον τὸ βλῆμα,
κἂν ὁ βαλὼν ἀθέατος, κἂν ἄχαλκον τὸ βέλος,
πάναγρόν ἐστιν ἄφυκτον καὶ πάντα συλλαμβάνει,
ἰξός ἐστι καὶ τὰς ψυχὰς ὡς πτερωτὰς συνέχει.
Οὕτως οὐ δύναται ψυχὰς ἄλλο τι τῶν ἐν βίῳ
ἀνακιρνᾶν εἰς σύμπνοιαν καὶ συγκολλᾶν ἀλλήλαις,
οὐ πέπλοι λαμπροστήμονες οὐδὲ χρυσοῦ χλωρότης,
ὡς Ἔρως βίαιος θεὸς ὁ παγκρατὴρ ὁ μέγας.
Τἄλλα μὲν γάρ τις δύναται παθήματα συγκρύπτειν,
Ἔρωτος δὲ τραυματισμὸν καὶ μέθην οὐκ ἰσχύει·
τὸ βλέμμα γὰρ κατήγορος ἀμφοῖν τοῖν παθημάτων.
Ξένους δὲ πάντας ὀφθαλμοὺς πᾶσα πάρθενος φεύγει

201: βλήμεναι: βλήμασι V 213: δριμύτητος: δριμώτητος M 222: συγκρύπτειν: συγκύπτειν W, corr. manus recentior.

ὡς ἄρκτους λασιαύχενας, ὡς δαφοινὰς λέαινας.
Οὕτως οὐδὲν ἀτόλμητον Ἔρωτι τῷ τυράννῳ,
οὐ πῦρ, οὐχ ὕδωρ, οὐ χιών, οὐ σύμπηξις κρυστάλλου,
οὐ φάρμακον, οὐ φάσγανον, οὐ Σκυθικοὶ χειμῶνες,
οὐ πέλαγος δυσχείμερον, οὐ νύξ, οὐ θήρ, οὐ πόντος·
καὶ δοῦλός τις γενόμενος ταῖς Ἔρωτος παλάμαις
οὐδὲν ἡγεῖται φοβερόν, οὐ θάλασσαν, οὐ χάος,
οὐ στόμα λόχμης δυσμενῶν, οὐ πολεμίων σμῆνος·
ἄρνας τοὺς θῆρας οἴεται, βασίμους τοὺς ἀβύσσους,
δρόσον τὸ πῦρ, ἀλλ' οὐχὶ πῦρ, οὐδὲ τὰ ξίφη ξίφη,
καὶ κυβιστᾷ κατὰ πολλῶν φασγάνων ἀμφιστόμων,
κατατολμᾷ καὶ κρημνωδῶν μεγαλοχάων βόθρων,
ἂν τὸ ποθούμενον αὐτῷ μόνον ἰδεῖν ἐλπίζῃ,
ἂν φαντασθῇ τὸ φίλιον, ἂν μόνον εἰς νοῦν λάβῃ.
Καὶ πᾶς μὲν γὰρ ἀτιμασθεὶς καὶ δυστυχήσας ἔρως H 575, 23
ὡς κύων κάρχαρος λυττῶν ἐκμαίνεται καὶ δάκνει
καὶ τῆς μανίας τὸν ἀφρὸν καὶ τὸν θυμὸν τοῦ χόλου
ὡς κρυερὸν Κερβέριον σίελον ἀποβλύζει·
ἂν δὲ γυνὴ καὶ βάρβαρος ἡ περιφρονουμένη,
ἂν δὲ καὶ τύχην ἔχουσα κυρίαν τοῦ κολάζειν,
ἰαταται κολαστικῆς καὶ μιαιφόνου γνώμης, 29
Οὕτως ἡ λύπη παρελεῖν οἶδε καὶ τὰς αἰσθήσεις. H 555, 12
Πλανῶνται γὰρ ἐπὶ πολὺ τῶν ὀφθαλμῶν τὰ κύκλα H 555, 1
τῷ μήκει τῆς ὁράσεως ἀμβλυνομένης φύσει,
καὶ σμῆνος εὐαρίθμητον ἐξαίρουσιν εἰς μέγα·
ἂν τύχῃ δ' ἐγκαθήμενον ἐν τῇ ψυχῇ καὶ δέος,
τότε καὶ λίθους καὶ φυτὰ καὶ τὰς ἀψύχους φύσεις
ἄνδρας ἡγοῦνται μαχητὰς ὅπλα περικειμένους.
Καὶ γάρ τοι φιλαλλότριον ὁ στρατιώτης χρῆμα
καὶ λίχνον καὶ φιλάδικον, ἂν μή τις ἀναστέλλῃ. 8
Ἢ γὰρ ἀνδραγαθίζεσθαι προσήκει στρατιώτην H 556, 27
ἢ πίπτειν καὶ μὴ μάρτυρα τὸν ἥλιον αἰσχύνης
καὶ γῆν τὴν παντοθρέπτειραν καὶ τὴν σελήνην ἔχειν·
τοῦτο καλὸν ἐντάφιον ἄνδρασι στρατιώταις
ἐν μάχαις ἀριστεύοντας θνήσκειν, οὐκ ἐπὶ κλίνης. 31
Ὀχλώδης γὰρ καὶ κραύγασος ἅπας λῃστὴς καὶ λάλος. H 561, 95
Οὐ γάρ τοι τὸ βέβαιον θνητοῖς, ὁ δὲ τροχὸς τῆς Τύχης H 561, 1
συχνάκις κυλινδούμενος ἄνω καὶ κάτω ῥέπει
σκέμματα καὶ βουλεύματα καὶ τύχας ἀνθρωπίνας·

226: λασιαύχενας: λαυσιαύχενας WM, sed in cod. M adiectivum istud tribus punctis in margine et aliis supra primam syllabam positis quasi corruptum adnotatur. 228: κρυστάλλου: κρυστάλου WM 238: ἐλπίζῃ: ἐλπίζει WM: corrector litteram η super diphthongum ει scripsit. 243: κερβέριον: κερβέρειον V 247: παρελεῖν conieci, παραλεῖν WM: παραιρεῖν V 249: ἀμβλυνομένης φύσει: ἀμβλυνομένοις † σφιύσει WM 262: τοι: τι V 263: συχνάκις: συχνάκιν V, corr. editores

, 4 κἂν ἦν ἀνθρώποις ἄνυστον πᾶν τὸ βεβουλευμένον,
ἀντικατέστη καὶ θεῷ ἄνθρωπος ἂν εἰς μάχην·
καὶ τίς ἂν ἴσχυσεν ὀφρὺν ἀνθρώπου κατασπάσαι;
ἀλλ' ὁ θεός, ὡς ἔοικεν, ἐπίτηδες κολούει
8 καὶ σφάλλει διαβούλια καὶ πράγματα συγχέει.
Κρεῖττον γάρ, οἶμαι, τὸ πεσεῖν γενναίως μαχομένους
ἢ ζωγρηθέντας ὥς τινας λαγὼς κυνοφοβήτους
λώβαις αἰσχίσταις καὶ πικραῖς ὑποπεσεῖν αἰκίαις.
, 42 Ἀλλὰ τὰς φρένας, ὥς φασι, νικᾷ τὸ πεπρωμένον
καὶ παραπλάζει τῆς ὁδοῦ καὶ κατὰ χάους βάλλει
44 καὶ καταβάλλει κύμβαχον ἐπὶ βρεγμόν, ἐπ' ὤμους.
, 37 Ὁ δαίμων γὰρ ζηλότυπος πρὸς τὸν εὐημεροῦντα
καὶ φθονερὸν καὶ ζάκοτον ἐμβλέπει τοῖς πλουτοῦσι
39 καὶ τοῖς σοφοῖς καὶ τοῖς καλοῖς καὶ τοῖς ἀνδρωδεστέροις.
, 19 Ἀλλ' ἦν οὐδέν, ὡς ἔοικε, χεῖρον ἀνδρὸς βαρβάρου,
οὐ πῦρ, οὐχ ὕδωρ, οὐδὲ θήρ, οὐδὲ θαλάττης χάσμα.
Οὕτως οὐδεὶς τὰς τοῦ θεοῦ διαδιδράσκει χεῖρας,
οὐ δυσσεβής, οὐ δύσορκος, οὐ φονευτής, οὐ γόης,
κἂν ἀετοῦ τὰς πτέρυγας ἐπωμαδίους σχοίη,
κἂν πρὸς ἐρήμους πετασθῇ, κἂν εἰς νεφέλας φθάσῃ,
κἂν ὑπὸ σκότον καλυφθῇ, κἂν ὑπὸ γῆν κρυβείη·
26 κακὴ δὲ βούβρωστις αὐτὸν ἐπὶ τὴν γῆν ἐλαύνει.
, 10 Οὕτως ἀεὶ τροχηλατεῖ τοὺς πονηροὺς ἡ Δίκη
καὶ πανταχόθεν βουτυπεῖ καὶ πάντοθεν ἐλαύνει,
12 ὡς οἶστρος ταῦρον μυκητήν, ὡς βούβρωστις, ὡς μυῖαι.
, 65 Οὕτως ὁ βόθρον τοῖς ἐγγὺς ὑπονομεύων φόνου
αὐτὸς αὐτὸς ἐς σήραγγας ἐμπίπτει βαθυχάους,
67 ἐς φάραγγα τὴν ἄφυκτον, τὴν ὑποταρταρίαν.
Οὕτως ὁ γόης ὁ λοιμὸς ἀπήλλαχεν ἐκεῖθεν
μᾶλλον παθὼν καὶ κολασθεὶς ἢ δράσας καὶ κολάσας.
, 68 Οὕτως οὐδὲν κακούργημα μέχρι παντὸς λανθάνει
οὐ τὰς θεοῦ παντοδερκεῖς καὶ παντοπτρίας κόρας,
ἀλλ' οὐδ' ἀνθρώπων τοὺς πολλούς, ἵνα μὴ λέγω πάντας.
Ἀλλὰ κακούς, ὡς ἔοικε, καὶ θάνατος φοβεῖται
72 καὶ δραπετεύει τοὺς σκαιοὺς καὶ κακοτρόπους φεύγει.
Ἀλλ' εἶδον τότε βλέφαρον Νεμέσεως καὶ Δίκης
κολαστικὸν καὶ τιμωρὸν ἀνθρωποκτόνου Δίκης,
εἶδον θεοῦ μεγασθενῆ τερατουργὸν παλάμην,
παλάμην ἐκδικήτριαν τῶν οὐ καλῶς δρωμένων,

266: ἀντικατέστη: ἀντεκατέστη V, corr. editores θεῷ: θεοῖς V 278: ἀνδρωδεστέροις: ἀνδροδεστέροις WM 281: οὕτως: ὄντως V χεῖρας: κόρας V 282: δύσορκος: δύσσορκος W 283: ἐπωμαδιους: ἐπωμασίους V Hercher 287: οὕτως: ὄντως V 289: μυῖαι: μῦαι V 290: οὕτως: ὄντως V βόθρον: βρόθρον V 292: φάραγγα in omnibus codicibus traditur, σήραγγα scripsit Hercher τὴν: τὸν WM 296: παντοδερκεῖς: παντιδερκεῖς Hercher 297: τούς: in cod. M supra lineam insertum 299: φεύγει: τρέμει V

ἢ καὶ τὴν ἐχθίστην θεῷ κακίαν ὑπεξέρχῃ·
κακοὺς κακῶς ἐτίσατο λώβαις πολλαῖς αἰσχίσταις.
Οὕτως οὐδὲν ἀνέχεται τὸν ἀσεβῆ βαστάζειν, H 560, 93
οὐ ποταμός, οὐ δένδρεον, οὐδ'ἡ παμμήτωρ γαῖα. 94
Ἀλλὰ κακούς, ὡς ἔοικεν, οἴδασι καὶ στοιχεῖα H 560, 81
καὶ πῦρ καὶ γῆ καὶ ποταμοὶ καὶ θῆρες ἀγρονόμοι,
καὶ πάντοθεν ἐλαύνουσι στυγοῦντες τὴν κακίαν·
ὄμμα δὲ Δίκης πανδερκὲς κυνηγετοῦν ἰχνεύει,
καὶ πάντοθεν ἐφέπεται τὸν δυσσεβῆ διώκον
ὡς Ἄργος ὁ πολύγληνος τὴν Ἰναχείαν κόρην,
κἂν Ἄτλαντος νιφόεντος ὑπερπηδήσῃ πάγους,
κἂν τοῖς βυθίοις ἐγκρυβῇ τοῦ Τρίτωνος θαλάμοις,
κἂν ὑποδὺς Ὠκέανον ὑπόβρυχα μιμνάζῃ,
κἂν πτερωθεὶς ὡς ἀετὸς Λιβύην ὑπερπτέῃ
καὶ τὰ παρὰ Καυκάσια καὶ τὰ Γαδείρων πέρα,
κἂν φύγῃ πρὸς Ἀριμασποὺς κἂν ἐπὶ Μασσαγέτας. 92
Ἦν δ' ἄρ' οὐδὲν δεινότερον καρδίας μνησικάκου
οὐδὲ ψυχῆς ἀλάστορος καὶ γνώμης φονευτρίας,
αἱματοπότιδος, πικρᾶς, φόνους ῥοφᾶν διψώσης.
Ἂν τοῦ θεοῦ τὸ βλέφαρον οὐδὲν διαδιδράσκῃ,
ἂν ἔχῃ βλέμμα πανδερκές, ἂν ὀφθαλμὸν πανόπτην,
ἂν τὸ φιλάδικον στυγῇ καὶ τῷ δικαίῳ χαίρῃ,
ἡμῖν ὀρέξει δεξιάν, ἡμῖν καὶ συμμαχήσει
καὶ τοὺς λῃστὰς εἰσπράξεται δίκας τῆς κακουργίας·
καὶ προσγελάσει μὲν ἡμῖν τὸ βλέφαρον τῆς Νίκης,
σφῶν δὲ κατασχεθήσεται κνέφας στυγνὸν ἐχίδνης·
ἂν γὰρ ἀδικουμένοις τε οἶδε προσεπαμύνειν,
ἂν τοὺς ἀδίκους ἄρχοντας μαστίγῃ καὶ κολάζῃ,
ἡμῶν δὲ πάντως τὰς δεινὰς ἀπαλλαξήσει κῆρας.
Ἀλλ' ὅρα βλέφαρον θεοῦ καὶ Νέμεσιν καὶ Δίκην,
πῶς φανεροῖ τὰ κρύφια, τὸ ψεῦδος ἐξελέγχει
καὶ συκοφάντας μέτεισι, κἂν ἐν τῷ τέως μύῃ.
Ἀλλ'ἀληθής, ὡς ἔοικεν, ὁ γνωματεύσας λόγος, H 572, 38
ὡς ὁ χρηστὸς οὐ δύναται τὴν γνώμην μεταθεῖναι
οὐδ' ἐκλαθέσθαι τῆς ῥοπῆς τῆς εἰς ὀρθοτροπίαν. 40
Ἂν γὰρ θεὸς τὸ θελητὸν καὶ τὸ στερκτὸν τεχνῶτο,
θεοβλαστεῖς οἱ λογισμοὶ γίνονται τῶν ἀνθρώπων.
Οὕτως οὐδὲν ἀκόλαστον ἀφίησιν ἡ Δίκη,
ἀλλὰ κἂν δόξῃ πρὸς μικρὸν τὰ βλέφαρα καμμύειν,

304: ἐχθίστην: ἔχθιστον codices 314: νιφόεντας: νηφόεντας WM 316: μιμνάζῃ: μιμνάζει WM 317: πτερωθεὶς: πτερωθὴς WM ὑπερπτέῃ codices; ὑπερπέτῃ Hercher 319: Μασσαγέτας: Μασαγέτας codices 326: συμμαχήσει: συμμαχήσῃ WM 337: μεταθεῖναι: μεταθῆναι W

ἀλλ’ ὕστερον πικρότερον τίννυται τοὺς κακούργους.
, 43 Οὐδὲν γὰρ ἀναιδέστερον γαστρός ἐστι θηρίον,
ἥτις αὐτῆς μιμνήσκεσθαι πάντας ἐπαναγκάζει
45 κἀν συμφοραῖς κἀν ὀδυρμοῖς κἀν πικρασμοῖς καρδίας.
Οὕτως οὐδέν τι κύντερον γαστρός ἐστι θηρίον
τροφὰς ζητούσης συνεχεῖς καὶ πίνειν ἀπαιτούσης,
μᾶλλον μὲν οὖν εἰς κύλικας καὶ πότον στρεφομένης
ὀλίγοις γὰρ παυσίπονον ὄντα καὶ λύτην λύπης,
τοῖς δὲ πολλοῖς καὶ συμφορῶν πατέρα καὶ κινδύνων.
Οὕτω τι χρῆμα δύστηνον ἄνθρωπος κακοδαίμων
ἀπανταχῇ σφαλλόμενος, κακοτυχῶν ἐν πᾶσι
καὶ παίγνιον γενόμενος ἀεὶ τοῦ δαιμονίου.
, 46 Οἶδε καὶ γὰρ ἀναψυχῆς ψεκάδας ἐπιστάζειν
47 διηγθὲν ἀλλότριον τῷ δυσπραγοῦντι πάθος.
Οὕτως ἀστάθμητος ὁ πᾶς αἰὼν ὁ τῶν ἀνθρώπων,
οὕτω τῆς Τύχης ὁ τροχὸς ἄνω καὶ κάτω τρέχει
ἀνυσιδρόμους τὰς φορὰς τιθεὶς καὶ πολυστρόφους.
, 34 Οὕτως οὐ χρή ποτε θνητὸν εὐδαιμονίζειν ἄνδρα
πρὶν ἂν περάσῃ πέλαγος θαλάσσης τῆς τοῦ βίου,
πέλαγος ὠρυόμενον μαρμαῖρον ὑπὲρ ἅλμην
37 Ἀτλαντικὴν Σικελικὴν καὶ Πόντον κυματίτην.
, 57 Κοῦφον γὰρ φρόνημα, φησί, καὶ μετεωροβᾶμον
τῆς Τύχης τὴν εὐμένειαν οὐ δύναται βαστάσαι
59 βρίθουσαν ὑπὲρ μόλυβδον, ὑπὲρ σιδήρου βάρος·
166 μόλυβδος γὰρ βαρύφορτος, φησίν, εὐημερία,
κἂν οὐκ ἐντύχῃ κραταιῷ τῷ φέροντι τὸ βάρος,
168 κύμβαχον ῥίπτει κατὰ γῆς ἐκεῖνον καὶ συντρίβει.
174 Τοὺς γὰρ πονηροπράγμονας καὶ κακεντρεχεστάτους
175 ἀπὸ μιᾶς, ὡς λέγουσιν, ἡμέρας γνώσεταί τις.
, 64 Ἀλλ’ ἄκρατον εὐτύχημα τίς γηγενῶν εὑρήσει;
ἡ Τύχη γάρ, ὡς ἔοικεν, ἐν τούτοις δυσμεναίνει
66 καὶ τοῖς τερπνοῖς παρακιρνᾷ καί τι τῶν πικραζόντων.
Ἀλλ’ ἔοικεν ἐν τοῖς τερπνοῖς τι καὶ τῶν ἀθελήτων
ὁ δαίμων ὁ γενέθλιος ἀεὶ παραφυτεύειν
ὡς σίτῳ τὸ ζιζάνιον, ὡς ῥόδοις τὰς ἀκάνθας,
καὶ νέμεται τοῖς ἀγαθοῖς καὶ τὰ καλὰ κολούει.
, 71 Οἴνου γάρ, ὥς φασι, πολλοῦ εἰς σῶμα κατιόντος
72 ἐπαναπλέει ῥήματα πᾶν κρύφιον τρανοῦντος.
Τὰ γάρ τοι μελετώμενα πρὸς τῶν ταπεινοτέρων

346: versus in cod. V mutilus (omittitur καρδίας) 358: τρέχει: τρέχῃ WM, a recentiore manu corr. 362: ὠρυόμενον: ὀρυώμενον V, ἀρρυόμενον WM μαρμαῖρον: μαρμῦρον V, μορμῦρον Hercher 363: Σικελικήν: καὶ Σικελήν V κυματίτην: κυματίτιν V 364: φησί: φασί V 366: μόλυβδος: μόλιβδος WM 367: μόλυβδος: μόλιβδος WM 379: οἴνου γάρ, ὥς φασι, πολλοῦ WM: οἴνου πολλοῦ γάρ, ὥς φασι V 380: τρανοῦντος: τρανοῦντα V

σύγκλυς μὲν ἂν καὶ ταπεινὸς ἄνθρωπος ῥᾷστα μάθοι,
τὸν δ’ εὐγενῆ, τὸν ὑψηλόν, τὸν δὲ τῆς ἄνω μοίρας
πολλὰ πολλὰ καὶ λάθοιεν καὶ μᾶλλον ἂν ἐν σκότῳ
καὶ μᾶλλον ἂν ὑπό τινων τολμῶνται φαυλοτέρων.
Οὕτως ἀμύνεται θεὸς τὰς κακοτρόπους γνώμας,
οὕτως ὁ τεκταινόμενος ἄλλῳ κακὸν ἀνθρώπῳ
εἰς τὴν ἰδίαν κεφαλὴν τὸ βλάβος ἐπισπᾶται,
ὁ δὲ θανάτου βάραθρον ἄλλοις ὑπονομεύων
αὐτὸς αὐτὸς ταρταρωθεὶς ῥιπτεῖται κατὰ χάους.
Ὥσπερ ἀνεμοφόρητος φέλλος ἀντετινάχθη
μέλαν μοι κῦμα πειρασμῶν, ἔπληξε τὰς σανίδας,
πίνακας ἀπεγόμφωσε, παρέλυσε τὴν τρόπιν,
κατέαξέ μοι τὸν ἱστόν, ἐσάλευσε τοὺς τοίχους,
συνέτριψέ μοι τὰς πλευρὰς τὰς τῶν περιτειχίων.
Τὸ γὰρ κοινὸν τῆς φύσεως συμπείθει τοὺς ἀνθρώπους
καὶ συναλγεῖν καὶ συμπενθεῖν ἐν τοῖς ἀλλήλων πόνοις·
οἶδεν ἡ φύσις δυσωπεῖν καὶ Σκύθας, Ταυροσκύθας,
Ἱππημολγούς, Ἀριμασποὺς καὶ τοὺς Κυνοπροσώπους
καὶ τοὺς ὑπὲρ τὸν Καύκασον καὶ τοὺς ὑπὲρ Ἀράξην
τοῖς δυσπραγοῦσι συμπονεῖν καὶ βαρυδαιμονοῦσιν·
οὐδὲ γὰρ σιδηρόπλαστα τὰ τῶν ἀνθρώπων σπλάγχνα
οὐδὲ θηρὸς οὐδὲ δρυὸς κύημα παλαιφάτου.
Τὸ γὰρ πολὺ τῶν συμφορῶν ὑπελαφρύνει βάρος H 564, 10
φίλη ψυχῶν συμβίωσις καὶ τὸ συζῆν ἀλλήλοις
ὥσπερ δυοῖν δυσάγκαλον μεριζομένων ἄχθος. 12
Τίς γὰρ κακῶν ἀπείρατος εἰς γῆν πεσὼν καθάπαξ, H 564, 27
ἢ τίνι περιπλέοντι τὴν ἅλμην τὴν τοῦ βίου
εὐρυχανὲς οὐκ ἤνοιξαν οἱ πειρασμοὶ τὸ στόμα
καθάπερ ὀμβριμόγυια πολυχανδέα κήτη 31
αὐτοῖς ἱστοῖς αὐταῖς ναυσὶ ῥοφοῦντα τοὺς πλωτῆρας;
Οὕτως ἐμπαίζει πράγμασι τοῖς τῶν θνητῶν ἡ Τύχη.
Ἀλλ’ ἔοικεν, ὡς σύμφυλοι τοῖς πράγμασι καὶ κῆρες
συντρέφονται καὶ σύνεισι καὶ συνηλικιοῦνται·
αὐτίκα τὰ μὲν λάχανα πρασοκουρὶς ληστεύει
καὶ κάτωθεν ῥιζωρυχεῖ καὶ λάθρα δαπανίζει
τὰς τρυφερὰς καὶ νεογνὰς ἀρτιφυτεύτους βλάστας,
τὸ δὲ ζιζάνιον φυὲν συναύξεται τῷ σίτῳ·
ἡ δρῦς πτοεῖται κεραυνούς, ἄμπελοι τὰς χαλάζας,

399: ἱππημολγούς: ἱππημαγούς WM 400: Ἀράξην: Ἀρράξην WM 404: ὑπελαφρύνει: ὑπελαφύνει M 410: ὀμβριμόγυια Hercher: ὀμβριβογυια codices 411: ῥοφοῦντα: ῥοφοῦντες V τούς: τοῦ V 415: πρασοκουρίς: πρασικόροις W: προσικόροις M 416: ῥιζωρυχεῖ: ῥιζορυχῆ WM, ῥιζωρυχῆ corrector

ἔμποροι τὰ ναυάγια, τοὺς κλύδονας αἱ σκάφαι,
κραμβοφαγοῦσιν αἱ πικραὶ λαχανηφάγοι κάμπαι
καὶ βόσκονται τὰ πέταλα τῶν χλωροφάγων δένδρων,
καὶ δένδροις ἐπιφύονται τοῖς γλυκυχυμοτέροις
καρδιοφάγοι σκώληκες νεκροῦντες καὶ τὰς ῥίζας,
κακίαι δὲ ταῖς ἀρεταῖς, τοῖς δὲ καλοῖς ὁ φθόνος·
νομίζω δ' ὅτι καὶ θεὸς ἐπίτηδες κολούει
καὶ καταβάλλει τὰ θνητῶν καὶ ταπεινοῖ καὶ φύρει,
f., 45 ὡς μή τις λέγῃ τὸ καλὸν ἀφ' ἑαυτοῦ κεκτῆσθαι.
Μικρὸς σπινθὴρ ἐρίβρομον κάμινον ἀνακαίει,
ὅλην ἀγέλην ψωριῶν ἓν ζῷον διαφθείρει,
καὶ κάμπη μία δείκνυσιν ἄφυλλον ὅλον δένδρον,
καὶ πόλιν ὅλην φαυλουργὸς ἄνθρωπος εἰς αἰσχύνει·
Ἂν τὸν σπινθῆρα σβέσῃ τις, ἂν τοῦ πυρὸς τὸ σπέρμα,
φλὸξ οὐκ ἀνεγερθήσεται, κάμινος οὐ παφλάσει·
ἂν ἐκποδὼν ποιήσηται τὸ πάσχον ἀγελάρχης,
οὐ ψαύσει ψώρα τῶν λοιπῶν, τοῖς ἄλλοις οὐ πελάσει·
ἂν συμπατήσῃ φυτουργὸς τὴν χλωροφάγον κάμπην,
τὸ δένδρον οὐ πλησθήσεται σπερματισμοῦ καὶ γόνου
καὶ γόνος ὁ νεώτερος οὐ φάγεται τὰ φύλλα·
ἂν τολμητίαν ἄνθρωπον ξίφος δειροτομήσῃ,
οὐδεὶς τοσοῦτον ἀναιδὴς καὶ τολμηρὸς ἐσσεῖται,
ὥστε τολμῆσαι τοῖς αὐτοῖς κακοῖς ἐπιχειρῆσαι,
ἀλλὰ τὴν θρασυκάρδιον ἀναξηραίνει τόλμαν
ἐγγὺς ἐγγὺς τὴν κόλασιν καὶ πρὸ βλεφάρων ἔχων·
ἂν γὰρ μικρὸν δελφάκιον ὑπογρυλλίσαν μόνον
ἐλέφαντα βαρύσαρκον ἐκδειματοῦν ἰσχύει,
ἂν ἐκφοβοῦσι λέοντας αἱ ἀλεκτροφωνίαι,
64 πῶς οὐχὶ ξίφος ἄνθρωπον καὶ φυλακὴ φοβήσει;
Εἰ τοίνυν θάνατος ἑνὸς ὅλην ὀρθοίη πόλιν,
ἐρρέτω ἡ ἀναίδεια, πιπτέτω, μὴ μενέτω
τύραννος βίαιος, λῃστής, λαμπέτης χρηματίσας,
ὡς πατριώταις γένοιτο σωφρονισμὸς τοῖς ἄλλοις·
βέλτερον θάνατος ἑνὸς ἢ λύπη πλήθους ὅλου.
Τοιαῦθ' ὁ παίκτης ἐνεργεῖ καὶ τοῦ δαίμονος κύβος.
Οὕτω τῆς λύπης ὁ χειμὼν ἀπονεκροῖ καρδίας
καὶ κρυσταλλοῖ τὸ ζωτικὸν καὶ πήγνυσι καὶ ψύχει,
τὸ πάθος γὰρ πετόμενον ὡς λίθος πυργοσείστης

423: γλυκυχυμοτέροις: γλυκοχυμοτέροις WM 428: λέγῃ: λέγει WM 433: σπινθῆρα: σπιθῆρα M 438: οὐ: εὖ V 439: φάγεται codices; φάγηται Hercher 443: ἀναξηραίνει WM: ἀνασειράσει V 445: δελφάκιον: δεφάλκιον WM 446: ἰσχύει: ἰσχύῃ V 447: ἐκφοβοῦσι: ἐκφοβῶσι V αἱ ἀλεκτροφωνίαι WM: ἀλεκτοροφωνίαι V 448: φυλακή WM: πέλεκυς V φοβήσει V: φοβήσῃ WM 454: δαίμονος: δαιμόνου WM 456: κρυσταλλοῖ: κρυσταλοῖ WM

καὶ τὴν ψυχὴν κρεοκοπεῖ καὶ κατασείει σπλάγχνα.
Ἀλλὰ γὰρ ἄκρατον οὐκ ἦν εὑρεῖν εὐδαιμονίαν
παρ' οὐδενὶ τῶν τῷ τῆς γῆς ἐνστρεφομένων γύρῳ,
κἂν πλεῖστα κτήσαιντό τινες, κἂν εὐθυνοῖντο φίλοις,
κἂν περιρρέοιντο χρυσόν, κἂν ὄλβῳ καταντλοῖντο.
Ὡς ἀμετάκλωστόν ἐστι τὸ νῆμα τὸ τῆς Τύχης,
ὡς οὐ χωρὶς τῆς τῶν θεῶν προνοίας τὰ τοιαῦτα,
ὡς ὅπερ ἐπικλώσαιεν αἱ Μοῖραι τοῖς ἀτράκτοις,
οὐκ ἔστιν ἀναλύσιμον, κἂν τις μυρία κάμοι.
Μίτοις αἱ Μοῖραι κλώθουσι πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων H 572, 43
καὶ τὸ καθάπαξ κυρωθὲν οὐ δύναται λυθῆναι,
οὐδ' ἔστιν ἀναλύσιμον τοῦ δαίμονος τὸ κλῶστρον·
καὶ τί ματαίως, ἄνθρωπε, τεχνάζῃ καὶ σοφίζῃ;
μὴ σθένων τὰ κλωστήρια τοῦ δαίμονος ἀμεῖψαι,
κἂν πάντα διαπράξαιο, κἂν εἰ μυρία κάμοις,
κἂν πετασθῇς εἰς οὐρανούς, κἂν εἰς αἰθέρος ὕψος,
κἂν φθάσῃς ἅλμης εἰς βυθὸν καὶ τοὺς αὐτῆς λιμένας·
ἢ ψεῦδος πάντα καὶ κενὴ ποιητικὴ τερθρεία; 51
Ἄνδρες, δεινὸν καὶ πονηρὸν χρῆμα ψυχὴ προδότις, H 558, 15
ὄφις ἐστὶ συμπάρεδρος, ἐγκάτοικος σκορπίος,
συγκοιμωμένη λέαινα, συγκαθημένη τίγρις,
πάρδαλις ὁμοτράπεζος, συνδεῖπνος βασιλίσκος· 18
ἂν ἔνδον ἔχῃς τοὺς ἐχθρούς, ἂν ἐφεστίους τρέφῃς, C 6554
οὐ ῥύσονται κινδύνων σε τὰ Βαβυλῶνος τείχη,
οὐ πύργοι Σεμιράμιδος, οὐ πυραμίδων πάχος. 6556
Τὸν γὰρ θεοῦ ταῖς κραταιαῖς φρουρούμενον παλάμαις C 2833
τίς ἂν ἰσχύσειε θνητῶν ὀλέσαι πρὸ τῆς ὥρας;
ἂν ἡ θεοῦ μεγαλαλκὴς χεὶρ σε περιφρουροίη,
οὐ δειλιάσεις σίδηρον, οὐ ξίφος ὑποτρέσεις,
οὐ πῦρ, οὐ θυμοβάρβαρον, οὐ μιαιφόνον ἦθος. 2837
Ἂν γλῶσσα φιλολοίδορος πέρπερος συκοφάντης H 558, 24
αὐτόπιστος νομίζοιτο κἀπὶ τοῖς ἀνελέγκτοις,
ἂν δοῖεν οἱ δικάζοντες ὦτα τοῖς κατηγόροις
καὶ πάντα παραδέχοιντο μὴ σὺν δοκιμασίᾳ,
καθάπερ ἀπὸ τρίποδος θεσπιῳδοῦ μαντείου,
οὐ φθάνοιεν ἐκτέμνοντες καὶ τραχηλοκοποῦντες,
δειροτομοῦσιν ὡς ἀρνοὺς ἐπὶ κρεοπωλίου

458: κρεοκοπεῖ: † κυοκοπεῖ WM 465: αἱ om. M 467: κλώθουσι V: κλώθουσαι WM 472: εἰ WM: εἰς V κάμοις WM: κάμῃς V 473: οὐρανούς WM: οὐρανόν V 474: αὐτῆς: αὐτοῦ V 475: ποιητική: ποητική V 476: versus in cod. V mutilus (ἄνδρες omittitur) 477: συμπάρεδρος: συμπάρευνος V 480: τοὺς ἐχθρούς: τὸν ἐχθρόν WM; manus recentior abbreviaturas pro accusativo pluralis superscripsit 488: ante v. 488 versum excidisse in codd. WM ex comparatione codicis V patet (cf. Hercher p. 558, 23: καὶ τίς ἀλύξει κίνδυνον καὶ τίς τὸ ξίφος φύγῃ) φιλολοίδορος: φιλολοίδωρος WM 489: ἀνελέγκτοις: ἀνελέκτοις WM 492: μαντείου: μαντίου WM 493: φθάνοιεν V: φθάνειεν WM 494: δειροτομοῦσιν: δειροτομοῦντες V

3, 31 ὅλας ἀγέλας δημοτῶν, ἀγροίκων, οὐκ ἀγροίκων,
32 τρισευγενῶν, οὐκ εὐγενῶν, ἀχλαίνων, λυπροβίων·
ἄπαγε, μὴ φιλέλληνες οὕτω μανεῖεν ἄνδρες·
καρδίας ταῦτα Σκυθικῆς, ψυχῆς θυμοβαρβάρου,
λεαίνης τὸ μισάνθρωπον, τίγρεως ἡ μανία,
ἄρκτου τιθήνης ὁ θυμός, παρδάλεως ἡ λύσσα·
τοῦτο καὶ κύων κάρχαρος, τοῦτο καὶ λύκος δράσει,
τοῦτο καὶ δράκων δαφοινός, τοῦτο φρυξαύχην κάπρος.
9, 50 Ἂν συμπολίτην οὖν αὐτὸν τὸν συκοφάντην ἔχῃς,
οὐ φεύξῃ τούτου τὸν ἰόν, τὸ κέντρον οὐκ ἀλύξεις,
κἂν ὑψιβάμων ἀετὸς μεγαλοπτέρυξ γίνῃ,
κἂν πετασθῇς μετάρσιος, κἂν εἰς αἰθέρα φύγῃς·
ἡ γλῶσσα βλύζει τὸν ἰόν, τὴν λύσσαν ἡ καρδία,
τοξότης εὔστοχός ἐστι, φαρμάσσει καὶ τὰ βέλη·
εἰς οὐρανὸν τὸ βέλεμνον φθάνει καὶ τραυματίζει,
τούτου τὸ βέλος ἄχαλκον, ἀσίδηρον τὸ βλῆμα,
τὸ τόξον οὐκ ἐκ κέρατος οὐδ' ἡ νευρὰ βοεία,
καὶ φθάνει σε καὶ θανατοῖ, κἂν τῶν ἀστέρων ψαύσῃς,
κἂν ἕως ὕψους πετασθῇς τῆς σφαίρας τῆς ἐνάστρου·
Ὁ φθόνος ὁ μισόκαλος πατὴρ συκοφαντίας,
συκοφαντία κύημα φθόνου τοῦ βαρυζήλου,
πατρὸς πικροῦ πικρότερον καὶ γέννημα καὶ θρέμμα,
64 ὡς ἐξ ἐχίδνης θυμικῆς ῥίγιστος τιγρολέων.
Πολὺ γὰρ χείλους μεταξὺ καὶ τοῦ ποτιστηρίου
καὶ στόματος καὶ πόματος, οἶδας τὴν παροιμίαν.
Ὀνείρων γὰρ τῶν σκοτεινῶν, τῶν μελανοπτερύγων
καὶ δύσφραστοι λοξότητες χρησμῶν καὶ φοιβασμάτων,
ὡς τὰ πολλὰ τοῖς τέλεσι πεφύκασι φωρᾶσθαι.
Ἀλλ' ἦν, ὡς ἔοικεν, οὐδεὶς ἀπείρατος τοῦ φθόνου,
οὐδ' ἀμωλώπιστος αὐτοῦ τοῖς πικροκέντροις κέντροις,
οὐ βασιλεύς, οὐ στράταρχος, οὐ λόγοις προσανέχων,
μᾶλλον μὲν οὖν ὁ βασιλεύς, ὅσῳ καὶ κρείττων πάντων,
πλείοσι περιπείρεται τοῦ φθόνου ταῖς ἀκάνθαις.
, 60 Τὸ γὰρ περιφερόμενον, ὡς ἔοικεν, οὐ μῦθος,
ὅτι συνέθεντο, φασίν, ἀλλήλοις τὰ στοιχεῖα
ἐς ἄλληλα τὰ παρ' ἀμφοῖν κρυπτὰ διαπορθμεύειν
63 κἀντεῦθεν πάλιν λέγουσιν ἐν στόμασιν ἀγλώσσοις.
, 1 Ἡ γῆ γὰρ οὖσα συγγενὴς ἡλίῳ καὶ τοῖς ἄστροις

497: μανεῖεν: μανοῖεν WM 504: ἀλύξεις: ἀλύξης WM 505: ὑψιβάμων: ὑψηβάμων WM γίνῃ: γένῃ V 511: νευρά: νεβρά WM 513: ἐνάστρου: ἀνάστρου WM 517: ῥίγιστος V: ῥήγιστος WM τιγρολέων V: τιγρηλέων WM 521: δύσφραστοι: δύσφρατοι WM 530: ἐς: ἐπ' V 531: πάλιν: πάντα; similiter corrector verbum πάλιν in πάντα in cod. W permutavit

ἀνακαλύπτει πρὸς αὐτοὺς πάντα τὰ κεκρυμμένα H 571, 2
γλώσσαις ἀφθόγγοις σιγηραῖς καὶ στόμασιν ἀλάλοις. 3
Ὁ φόβος γὰρ καὶ τὰ στενὰ τοῖς φεύγουσιν εὐρύνει. H 572, 37
Ἀλλ' ἔστι σκότιον οὐδέν, ὅπερ εἰς φῶς οὐχ ἥκει, H 572, 34
οὐκ ἔστι κρύφιον οὐδέν, ὃ μὴ πρὸς γνῶσιν φθάνει,
κἂν ὑπὸ ῥίζας κρύπτοιτο γῆς ὑποπυθμενίους. 36
Τὸ γὰρ δημοκοπούμενον, ὡς ἔοικεν, οὐ ψεῦδος, H 572, 41
ὡς ἄρα μόνος ὁ χρυσός, τἄλλα δ' οὐδὲν ἰσχύει. 42
Ἀντιπαθεῖ γὰρ φυσικῇ δυνάμει τὸ κιτρίον
καὶ πρὸς τὰ δηλητήρια καὶ πρὸς θηρῶν ἐφόδους.
Σύνοικον γὰρ ὁ φθονερὸς τὴν τηκεδόνα φέρει H 572, 31
οὐ μόνον βλέπων ἑαυτὸν ἐπὶ κακοῖς ἐσχάτοις,
ἀλλὰ κἂν ἕτερον καλῶς φερόμενον ὁρῴη. 33
Τὸ γὰρ περιφερόμενον, ὡς ἔοικεν, οὐ ψεῦδος, H 564f., 32
ὡς πᾶς ἀνὴρ ὁ μὴ πλουτῶν ἀμφὶ μελαίνας φρένας,
μὴ νοῦν αὐχῶν πευκάλιμον, μὴ συνορῶν τὸ δέον
σκιρτᾷ κολακευόμενος καὶ περιπτύσσεταί σε
καὶ γάννυται καὶ γέγηθε τὸ θελητὸν ἀκούων·
ἂν δὲ λαλήσῃς ἀληθῆ, ἂν τοῖς ἐλέγχοις κνίσῃς,
στυγεῖ σε καὶ βδελύττεται καὶ δέχεται τοὺς λόγους
ὡς μαχαιρίδας, ὡς ἰὸν ἀσπίδος φαρμακτρίας,
ὡς ἄσθματα κακόβλεπτα, ὡς μαντιχώρου βέλη
καὶ πρὸς τὴν ἀντιλύπησιν σπεύδει· τῆς κουφονοίας. 41
Ἁπλοῦς ὁ λόγος, ὥς φασιν, τῆς ἀληθείας ἔφυ
καὶ περιέργων στωμυλμῶν τὸ δίκαιον οὐ χρήζει.
Οὕτω καὶ μέγεθος χαρᾶς νέκρωσιν οἶδε φέρειν H 567, 22
ἐν ὑπερμέτροις ἡδοναῖς τῶν ζωτικῶν μορίων
ἀνιεμένων καὶ τῆς σφῶν θερμῆς ἐκπνεουμένης·
ἔοικε δὲ καὶ τὸ πολὺ τῆς τέρψεως μεθύσκειν
τοὺς ταῖς ἀφύκτοις ἴυγξιν αὐτοῦ θηλυνομένους,
ὡς οἶνος παλαιόθερμος τοὺς ἀκρατοποτοῦντας. 27
Οὐδὲν γὰρ χεῖρον ἕτερον νόμισμα παρ' ἀνθρώποις H 566f.,1
ἔβλαστεν οἷον ὁ χρυσός, χρυσὸς ὁ κακορρέκτης,
ὁ τύραννος, ὁ βίαιος ἀνθρώπων κρεανόμος,
συκοφαντίας ὁ πατήρ, ὁ πρωτουργὸς τοῦ ψεύδους,
ἀνθρωπαπάτης ὁ πικρός, ἡ τῆς κακίας ῥίζα·
οὗτος καὶ πόλεις ὄλλυσι καὶ δόμους ἀνατρέπει,
οὗτος τὸ πᾶν ἀσυστατεῖ καὶ φθείρει καὶ συμφύρει·
οὗτος διδάσκει τὰ κακὰ καὶ παραλλάσσει φρένας
καὶ νοῦν χρηστὸν εἰς ἔχθιστα πράγματα παρασύρει·
οὗτος θνητοὺς ἐδίδαξε πᾶσαν κακοβουλίαν
καὶ σύμπασαν δυσσέβειαν καὶ μοχθηροτροπίαν. 11

533: αὐτούς: αὐτόν falso Hercher (V praebet αὐτούς) 534: σιγηραῖς: σιδηραῖς V 544: βλέπων: βλέπον M 551: ἂν τοῖς: κἂν τοῖς V 554: κακόβλεπτα: κακόβλετα M μαντιχώρου W: μαντιχόρας M: μαρτιχώρας V: μαρτιχώρου Hercher 560: ἐκπνεουμένης: ἐκπνοουμένης WM 565: κακορρέκτης: κακορέκτης codices 567: πρωτουργός: φυτουργός V 568: ἀνθρωπαπάτης V: ἀνθρωποπάτης WM

3550 Χρυσὲ διῶκτα, τύραννε, πάντολμε, δολοπλόκε,
πάντων κακῶν ἀκρόπολις, φρούριον ἀπωλείας,
ἑλέπολις, ῥιψέπαλξις, σπαράκτρια τειχέων,
πόλεων τειχοσείστρια, τινάκτρια δομάτων,
οἵοις κακοῖς τοὺς γηγενεῖς κρεανομεῖς καὶ τρύχεις·
οὐδὲν ἀνθαμιλλᾶταί σοι πραγμάτων τῶν ἐν βίῳ,
οὐδὲν ἀντιφερίζει σοι πάντων τῶν ἐπιγείων·
μαλθάσσεις τὸν ἀμάλακτον, τὸν μαλακὸν σκληρύνεις,
γλῶσσαν ἀνοίγεις ἄφωνον, λάλον ἐπιστομίζεις·
ποιεῖς βραδὺν τὸν δρομικόν, πτηνόπουν τὸν ἀργόπουν,
πειράζεις μὲν καὶ θέλγητρον ἐπάγεις ταῖς καρδίαις,
καὶ γοητεύεις ἴυγξιν ἀφύκτοις τὰς αἰσθήσεις,
ἀλλά σου τὸ καλλίχροον ὡς ἔχιδνα φαρμάσσει·
θεσμοὺς καὶ νόμους συμπατεῖς καὶ τὴν αἰδῶ διώκεις·
565 τυμβωρυχεῖς, τοιχωρυχεῖς, ἀπεμπολεῖς, προδίδως·

, 13 Οἶδε καὶ γὰρ ἀκρόασις θλίψεων ἀλλοτρίων
συγχέειν τοὺς ἀκούοντας καὶ συγκινεῖν εἰς πένθος,
τὸ μὲν ὑπαναξαίνουσα τὰς ἐν ἐκείνοις πάθας,
τὸ δὲ καὶ κατοικτίζεσθαι πείθουσα τὰ τῶν ἄλλων·
καλῶν μὲν γὰρ συμμέθεξις τίκτει ποτὲ καὶ φθόνον·
ὁπόσοι δ' ἂν μετάσχωσι ταυτοπαθῶν καμάτων,
ἀλλήλοις τὸ φιλάνθρωπον ἀντιφιλοτιμοῦνται
καὶ τὰς ἀλλήλων συμφορὰς οἰκτείροντες ἀλλήλοις
21 ἀντιπροπίνουσι πικρὰν πένθους φιλοτησίαν.

Ἂν μὲν οὖν εἴη τὴν μορφὴν ἀχρεῖος ὁ δακρύων,
ἐπαύξουσι τὰ δάκρυα τὴν τούτου δυσμορφίαν
καὶ τὴν αἰσχρὰν ἐργάζονται πολλῷ δυσφορωτέραν·
ἂν δὲ καλός, ἂν δὲ τερπνός, ἂν τῶν χαριτομόρφων,
ἂν τὴν βαφὴν τοῦ μέλανος ἀκρατοτέραν ἔχων,
ἠρέμα στεφανούμενος λευκότητος εὐχροίᾳ,
ὅταν δακρύοις ὑγρανθῇ καὶ πληρωθῇ νοτίδος,
πηγαίοις ἔοικε μαζοῖς ἐγκύμοσιν ὑδάτων·
προχεομένης δὲ πολλῆς τῆς τῶν δακρύων ἅλμης
περὶ τοὺς κύκλους τῶν κορῶν καὶ ποτιζούσης τούτους
τὸ μὲν λευκὸν πιαίνεται καὶ λευκανθίζει πλέον,
τὸ μέλαν δὲ πορφύρεται μεταχρωθὲν ἀθρόον,
ὡς ἐοικέναι τὸ λευκὸν ναρκίσσοις λευκοφύλλοις,
τὸ μέλαν δὲ μεταβαφὲν περὶ πορφύροις ἴοις·
τότε τὰ δάκρυα γελᾷ καὶ διαχεῖται μᾶλλον
ἐν μέσοις ἐνειλούμενα τοῖς τῶν βλεφάρων κύκλοις.

., 5 Αἱ τῶν μεγάλων, ὥς φασι, πραγμάτων ἐγχειρήσεις
μεγάλης καὶ συσκέψεως χρῄζουσι καὶ φροντίδος·

579: κρεανομεῖς: κρεωνομεῖς WM 580: σοι: σε WM 582: μαλθάσσεις: μαλθάσεις WM 585: ταῖς καρδίαις: τὴν καρδίαν WM 596: ἀντιφιλοτιμοῦντα: ἀντιφιλοτιμοῦντες V 598: φιλοτησίαν: φιλοτισίαν WM 616: μεγάλης καὶ codices, γάρ Hercher

ἂν γὰρ ἀπερισκέπτως τις οὕτω καὶ παραβόλως
καὶ μὴ προφυλαξάμενος τὸν τῶν κινδύνων ὄγκον
ἐπιθυμίᾳ νικηθῇ καὶ τολμηρόν τι δράσῃ,
ταὐτόν τι διαπράξεσθαι δόξει τοῖς νουνεχέσιν,
ὡς εἴ τις ἀκοντίσειε κατὰ κρημνοῦ τὸ σῶμα,
κατὰ τὰς κρημνοβάτιδας ὀρεσινόμους αἶγας
καὶ βαθυχάων κρημνωδῶν φαράγγων ἀνεκβάτων,
ἢ καὶ γυμνοῖς τοῖς ξίφεσιν ἐγκατακυβιστήσοι.

Πρᾶξις μὲν γὰρ προφθάνουσα τοῦ λογισμοῦ τὴν κρίσιν
σφαλερωτέρα τὰ πολλὰ καὶ κινδυνωδεστέρα
καὶ ζημιώδης καὶ πολλὴν ἐπάγουσα τὴν βλάβην·
ἂν δέ τις προβουλεύσηται καὶ πάντα δοκιμάσῃ
καὶ τῆς βουλῆς ἐν τῇ ψυχῇ τὸ σπέρμα θησαυρίσῃ,
καλὸν καὶ τὸ γεώργιον καὶ τὸν καρπὸν κερδαίνει,
ὡς εἴ τις αὐλακίσμασι χρησάμενος βουστρόφοις
ἐκ τῆς λιπαροβώλακος θέρος ἁδρὸν θερίσει. 22

Εἰσὶ καὶ γάρ τοι συμφοραὶ καὶ τῶν δακρύων μείζους· H 570, 40
ἔχει γὰρ οὕτω φύσεως τὰ τῶν ἀνθρώπων πάθη·
ἐν μὲν εὐφόροις πάθεσιν ἄλγεσί τε μετρίοις
ἄφθονα καταστάζουσι τὰ τῶν δακρύων ῥεῖθρα
καὶ λούουσι τὰ βλέφαρα καὶ καταντλοῦσι κόρας
ὡς ἔκ τινος προρρέοντα πηγῆς εὐυδροτάτης
καὶ τοῖς ἀλγοῦσι παύουσι τῶν ὀδυνῶν τὸ βάρος
ὡς ἐξοιδοῦντος τραύματος ἀποκουφιζομένοις·
ἐν δυσκομίστοις δὲ κακοῖς καὶ πόνοις δυσαγκάλοις
φεύγουσι καὶ τὰ δάκρυα τὰς κόρας προδιδόντα
καὶ φθάνουσι χωρήσαντα μᾶλλον ἐπὶ τὸ βάθος
ἢ πρόσωπον ῥαντίσαντα ῥανίσι λευκοθρόμβοις·
συναντωμένη γὰρ αὐτοῖς ἡ σπλαγχνοφάγος λύπη
ἀναδραμεῖν σφαδάζουσιν εἰς βλέφαρα καὶ κόρας
τὴν ῥύμην τούτων ἵστησι, πρὶν ἔξω παρακύψαι,
σφοδρῶς ἀναπιδύοντα κάτω μετοχετεύει·
τὸ δάκρυ δ' ἐκπεμπόμενον ὁδοῦ τῆς εἰς τὰς κόρας
εἰργόμενόν τε τῆς φορᾶς τῆς εἰς τὰς βλεφαρίδας
ἀντεπιρρεῖ πρὸς τὴν ψυχὴν ὥσπερ ἐν παλιρροίᾳ
καὶ χαλεπώτερον ποιεῖ τὸ τῆς καρδίας τραῦμα. 59

Οὐ γὰρ Ἰσχὺς εὑρίσκεται τῇ Δίκῃ συζυγοῦσα,
οὐκ ἔστιν ἄλλη ξυνωρὶς τῶνδε καρτερωτέρα·
ἂν δὲ τῆς μάχης τὸν ζυγὸν Δύναμις ἕλκῃ μόνη
καὶ μὴ πλουτοίη σύζυγον τὴν νικηφόρον Δίκην,
ὁ στρατηγὸς ἀπάλαμνος, οὐδὲν ἡ στρατηγία,

620: δόξει: δόξῃ WM 624: ἐγκατακυβιστήσοι Hercher: ἐγκατακυβιστήσει codices 631: αὐλακίσμασι: ἀβλακίσμασι V 632: ἁδρόν: ἀνδρόν M 635: εὐφόροις Hercher: ἐφόροις codices 641: δυσαγκάλοις: δυσαγ γάλοις V 642: φεύγουσι καὶ codices: ἐκφεύγουσι Hercher 648: ἀναπιδύοντα: ἀναπηδύοντα V: ἀνεπιδύοντα WM 649: ἐκπεμπόμενον WM: ἐκτρεπόμενον V

αἱ φάλαγγες ἀνίσχυροι, βραδύχειρ ὁ γοργόχειρ,
ὁ σακεσφόρος ἄφρακτος, ψιλὸς ὁ χαλκοθώραξ,
τὸ βέλος ἀνεμώλιον, τὸ ξίφος οὐχὶ ξίφος,
ἀσυντελὴς ὁ συμμαχῶν, μάτην ὁ κάμνων κάμνει.
, 6 Ἡ γὰρ ὁμίχλη τῶν κακῶν καὶ συμφορῶν τὸ κνέφας
καὶ κάλλος οἶδεν ἀμαυροῦν καὶ τὴν μορφὴν αἰσχύνειν
καὶ κάμινος ἐρίβρομος ἡ τῶν πειρατηρίων
Λοκρὸν ὡς ῥόδον δύναται τὸ πρόσωπον συμφρύγειν.
10 Ἂν ἔχῃς ὄψιν λάμπουσαν ὑπὲρ τὴν τοῦ Νιρέως,
ἂν ἐρωτόξεστον μορφὴν ἀγάλλῃ καὶ Ναρκίσσου,
, 11 ἂν Νηρηΐδος καλλονὴν ὡς Ἀχιλλεὺς πλουτοίης
καὶ σπλαγχνοφάγος σκώληξ σε θλίψεως κατεσθίῃ,
ταχὺ τὸ κάλλος ὑπορρεῖ, μαραίνεται τὸ ῥόδον,
καμπόβρωτον τῆς ὄψεως τὸ φύλλον χρηματίζει,
θάψος τὸ κρίνον γίνεται, σποδὸς τὸ λάμπον ἄνθος·
16 Ἂν ἔχῃς γίγαντος ἰσχύν, ἂν Ἐγκελάδου χεῖρας,
18 ἂν ὥσπερ Ἄτλας οὐρανοῦ τοὺς κίονας βαστάζῃς,
καὶ πειρασμῶν σοι βέλεμνον ἐπαφεθῇ πτερόεν,
καὶ πετασθῇ καὶ φθάσῃ σου τὸ τῆς καρδίας βάθος,
οὐκ ἔχεις κώνωπος ἰσχύν, οὐ μύρμηκος, οὐ σέρφου·
τῶν γὰρ κακῶν πιέζει σε τὸ βάρος καὶ συγκάμπτει,
ὡς εἴ τις ἁμαξοπηγὸς κάμψῃ τροχὸν ἁμάξης.
Χρόνος δὲ δύναται παντὸς ἦθος ἀνδρὸς ἐλέγχειν
25 ὡς ἡ Λυδία κίβδηλον καὶ καθαρὸν χρυσίον.
, 8 Ὡς ἄρα βέβαιον οὐδέν, οὐ στάσιμον ἀνθρώποις,
9 ἀλλὰ καπνὸς τὰ τῶν θνητῶν, ἀλλὰ σκιὰ τὰ πάντα.
Ἀλλὰ τὸ βλέφαρον θεοῦ καὶ τὸ τῆς Δίκης ὄμμα
οὐκ ἤνεγκεν, ἀλλ’ ἔστυξεν, ἀλλ’ ἐμυσάχθη ταῦτα.
, 37 Ἀλλὰ τὸ γενησόμενον, ὡς ἔοικε, καὶ μέλλον
οὐ τεῖχος κόψει σιδηροῦν οὐδὲ πυρὸς ἡ γνάθος,
οὐ λογισμὸς ἀνθρώπινος δύναται περιτρέψαι·
ὁ γὰρ θεὸς ἁπτόμενος ἀνθρώπου διανοίας
ἡνίκα τῷ δυσδαίμονι κίρνησι πένθους πόμα,
42 οὐδὲν πολλάκις συγχωρεῖ βουλεύσασθαι συμφέρον.
, 1 Ὡς οὐ φυτὸν οὐράνιον ἄνθρωπος οὐδὲ θεῖον,
οὐ δένδρον κηπευόμενον τῇ τοῦ θεοῦ παλάμῃ,
ἀλλὰ θεοῦ διατριβὴ καὶ παίγνιον τῆς Τύχης·
Ὡς ἀκινδυνότερον οὐδὲν ἀνθρώπου γαῖα τρέφει,

666: Νιρέως: νειρέως WM ἐρωτόξεστον: ἐρωτόξευστον WM; fortasse et ἐρωτόζευκτον scribendum 667: ἀγάλλῃ: † ἀλεύει WM 668: καλλονήν: καλονήν V 669: σπλαγχνοφάγος: σπλαχοφάγος V 674: ante v. 674 versus excidit (cf. Hercher p. 573, 17: ἂν ὅλους δύνῃ παρνασούς μετακινεῖν, ἂν Ἄθως); infinitivus βαστάζειν igitur in WM in coniunctivum βαστάζῃς transformatus est. 677: οὐκ ἔχεις κώνωπος ἰσχύν WM: οὐ μέχρι κώνωπος ἰσχύν V; ἰσχύς corr. Hercher. 678: συγκάμπτει: συγκάπτει V 680: χρόνος δέ: Hercher in cod. V falso legit ἥρωος; V autem hoc loco abbreviaturam pro „ρονος" praebet littera initiali X (quae a rubricatore debuerat minio pingi) amissa. Hercher coniecturam ὁ χρόνος proposuit. 692: versus in V mutilus (particula ὡς in principio omittitur)

ὡς βίος πᾶς ἀστάθμητος καὶ πᾶς αἰὼν ἀνθρώπου, H 574, 5
ὅτι σκιὰ τὰ τῶν θνητῶν, ἡμέρα τε γὰρ μία
ὡς ῥόμβον πάντα καὶ τροχὸν καὶ στρέφει καὶ κυλίει. 7
Τῷ γὰρ τοξεύοντι, φασίν, εἰς οὐρανοῦ τὸ βάθος H 574, 11
εἰς ὀφθαλμούς, εἰς πρόσωπον τὸ βέλος ἀναστρέφει·
κἂν πέτρον ὀκρυόεντα φιλονεικῇ τις βάλλειν
καὶ πέμπειν εἰς χαλκόλιθον χαλκοβαρῆ μελίαν,
τὸ βέλος ἀνεμώλιον, ἀπάλαμνος ὁ βάλλων,
οὐκ ἐνεργὸν τὸ σίγυμνον, ὁ πέμπων ματαιάζει·
καὶ γὰρ ἀποκαυλίζεται καὶ θραύεται τὸ δόρυ
καὶ κολοβοῦται τὴν ἰσχὺν τῆς ἐπιδροματίδος·
πῇ δὲ κωφὸν καὶ μάταιον ἐλέγχεται καὶ πίπτει
τριχθὰ θρυφθὲν καὶ τετραχθὰ δίκην ὀστράκου κραύρου,
ποτὲ δὲ καὶ τοῦ βάλλοντος τὸ στέρνον διαπείρει
ἀναστραφὲν ὡς ἔκ τινος γίγαντος εὐπαλάμου. 22
Γίνεται γάρ τοι καὶ χαρά ποτε δακρυομήτωρ H 575, 32
ἀνιεμένων ὑπ’ αὐτῆς τῶν τῆς καρδίας πόρων
καὶ προχεόντων εἰς αὐτὰ τῶν ὀφθαλμῶν τὰ κύκλα
καθάπερ εἰς διώρυχάς τινας ὑδατοδόχους
ἢ καὶ κλεψύδραν φυσικὴν νοτίδος ὑγροθέρμου. 36
Τοιούτοις γὰρ εἰώθασι προσέχειν καὶ προστρέχειν
οἱ κυμαινόμενοι τὸν νοῦν τοῖς ἐν ποσὶ κινδύνοις
καὶ τὰς ψυχὰς σοβούμενοι δειλίαις κακοπνοίαις.
Ὡς ἄρα τὸ χρηστότροπον ἔστι κἀν τοῖς βαρβάροις C 2569
καὶ τὴν ἀγάπην ἄτρωτον καὶ τὴν φιλαλληλίαν
οἶδεν ἀνὴρ ἀλλόγλωττος ἀθόλωτον φυλάττειν·
τὸ γὰρ καλὸν ἐκ φύσεως ἅπασιν ἐνεσπάρη. 2572
Καὶ γὰρ τὸν ἀνδροκάρδιον κἀξ εὐγενῶν φυέντα H 561, 12
καὶ τεθραμμένον χάρισιν ἢ ζῆν καλῶς προσήκει
ἢ καταλύειν τὴν ζωὴν καὶ θνήσκειν προσηκόντως. 14
Ἂν ζῶντα γάρ τινα κακῶς ἡ Μοῖρα προαρπάσῃ, H 561, 9
ὁ θάνατος οὐ θάνατος, ὁ πότμος οὐχὶ πότμος,
ἡ νέκρωσις οὐ νέκρωσις, ἀλλὰ τῶν πόνων παῦλα. 11
Πολλάκις γὰρ καὶ τελευτὴ ζωῆς εὐκταιοτέρα H 570, 6
καὶ θάνατος λυσίφροντις καὶ παύων ἀλγηδόνας
πολλῷ κερδαλεώτερος μεγαλοπόνου βίου·
καὶ πάντως οἷς βαρύμοχθος καὶ τληπαθὴς ὁ βίος
ὁ πρὸ τῆς ὥρας θάνατος ἐκείνοις εὐεργέτης
παυσώδυνος γενόμενος καὶ πόνων λήθην φέρων. 6
Ὁ μὲν γὰρ κάκιστος ἀνὴρ τῷ βίῳ συγγηράσκει H 566, 6

697: ἡμέρα τε: ἡμέρα καί V 698: κυλίει: κυλίνδει V 701: ὀκρυόεντα codices: ὀκριόεντα Hercher 704: σίγυμνον: σύγυμνον WM 708: θρυφθέν: δρυφθέν codices, corr. Hercher 711: δακρυομήτωρ codices: δακρύων μήτηρ Hercher 713: εἰς: ἐπ’ V 715: κλεψύδραν W: κλεψύδρα M 720: ἀγάπην: φιλίαν Chron. 2570 (p. 111 Bekker) 724: χάρισιν: εὐγενῶς V 726: προαρπάσῃ: e προαρπάσει in WM correctum 729: εὐκταιοτέρα: εὐκαιοτέρα M, a scriba correctum 731: κερδαλεώτερος: κερδαλεώτερον M

καὶ ζῇ μακροὺς λυκάβαντας ἕως τριχὸς παλλεύκου
καὶ θάνατος οὐ δύναται τούτου περιγενέσθαι·
μᾶλλον ⟨μὲν⟩ οὖν καὶ πέφρικεν ὁ θάνατος καὶ φεύγει,
μὴ δάκῃ τοῦτον ὁ κακὸς καὶ μᾶλλον θανατώσῃ·
ἔχιδνα γάρ τοι, λέγουσι, ποτὲ φαρμακομήτωρ
εὐνοῦχον φθάσασα δακεῖν ἐρράγη παραχρῆμα·
αἵματος γὰρ ἐγεύσατο πολλῷ φαρμακωτέρου
κἀκείνης τὸν θανάσιμον ἰὸν ὑπερνικῶντος.
Ὁ πέπλος ὧδ' οὐ πάνχρυσος Ἑλένης, Ἀλεξάνδρου
καὶ Μενελάου τοῦ ξανθοῦ καὶ γενικοῦ πρὸς μάχας
οὐδ' Ἀφροδίτης ὁ κεστὸς ὁ πανεξῃρημένος,
ἀλλὰ χειρῶν χειρόμακτρον τῶν σῶν δεδουλευμένων,
ὅ σοι προσάγω δουλικῶς ὡς ἐρωτοκρατοῦντι,
δι' οὗ με τὴν πανδύστηνον ὡς ἐκ βοστρύχων ἕλκεις.
Δειναὶ γὰρ καὶ τολμήεσσαι γυναῖκες εἰς τοιαῦτα
καὶ δραστικαὶ καὶ πόριμοι πρὸς τὸ συμπλάσαι δόλους,
τὰ δ' ἄλλα μὲν ὑπότρομοι καὶ πρᾶξαι καὶ τολμῆσαι,
κακαὶ προσβλέπειν σίδηρον, δειλαὶ πρὸς ξιφουλκίαν,
πρὸς τέχνας ἀπορώταται, φυζακιναὶ πρὸς μάχας,
εἰς δὲ τὸ ῥᾶψαι μηχανὰς καὶ τρόπους ἐπιβούλους
καὶ κατὰ τοῦ λυπήσαντος κολαστικὰς ἀμύνας
οὐκ ἔστιν οὐδὲ λέαινα σφῶν μιαφονωτέρα.
Ἀλλ' ὦ Μανασσῆ θελξικάρδιον στόμα,
Ὀρφεῦ νεαρὲ τοῦ παλαιοῦ βελτίων,
τὴν γλυκερὰν ἅρμοσον αὖθις κιθάραν
καὶ προσλαλήσαις τοῖς μαθηταῖς σου πάλιν.
εἰ γὰρ μαλάσσειν εἶχε γλυκερὸς λόγος
ὦτα λασιόκωφα δυσμενοῦς Ἅιδου,
τοῦτ' αὐτὸς ἂν ἔδρασας ἐλθὼν εἰς Ἅιδην
ὡς αὐτοθελκτήριος αὐτογλυκήτης.

736: παλλεύκου Hercher: πολέμου codices 738: μέν om. WM; e cod. V suppletum φεύγει: τρέμει V, desuper φεύγει 739: θανατώσῃ: θανατώσει V 743: ὑπερνικῶντος: ὑπερνινῶντα WM 746: πανεξῃρημένος: πανεξῃρημμένος WM 750: καί om. M 754: φυζακινοί: φυζακηνοί WM 758—761: similes sunt versus illi versibus in fine codicis R Chronici Manassis scriptis (cf. editionem Bekkeri p. 286—287: ἀλλ' ὦ Μανασσῆ θελξικάρδιον στόμα, Ὀρφεὺς νεαρὲ τοῦ παλαιοῦ βελτίων, τὴν γλυκερὰν ψάλαξον αὖθις κιθάραν· καὶ σὴν πρόσοψιν ὑπόδειξον τοῖς φίλοις καὶ προσλαλήσεις τοῖς μαθηταῖς ὡς πάλιν.)

C. ERLÄUTERUNGEN

In der kurzen, an die Textausgabe sich anschließenden Untersuchung sind es vor allem drei Punkte, die einer näheren Klärung bedürfen: das Verhältnis der Codices Vindobonensis und Monacensis, die den Text der neuen Exzerpte überliefern, zueinander; das Verhältnis der beiden Zweige der Überlieferung (Vindobonensis/Monacensis: Marcianus) zueinander; zuletzt Eigenart und Aufbau der neu bekanntgemachten Exzerptsammlung.

1. Die Recensio der Handschriften

a) Das Verhältnis von W und M zueinander

Ein Blick in den kritischen Apparat lehrt die enge Verwandtschaft von W und M, deren Zugehörigkeit zu ein und derselben Familie sofort auffällt. Worum es hier geht, ist der Nachweis, daß es sich bei M um eine direkte Abschrift aus W handelt — womit W als alleinige Stütze zur Konstituierung des Textes gewonnen ist. Es ist vor allem eine Reihe von augenfälligen Übereinstimmungen, nicht nur in den Lesarten, sondern — was viel beweiskräftiger ist — in Korrekturen oder Fehlern. W weist nämlich an einer Reihe von Stellen Korrekturen auf, die in genau der gleichen Art in M aufscheinen. Wir müssen uns den Schreiber von M als einen Abendländer des 16. Jahrhunderts vorstellen, der im Zweifel über die richtige Lesart getreulich die beiden in der Vorlage überlieferten Formen übernahm.

Charakteristische Beispiele hiefür sind:

V. 54: λειφημήσαιεν: über dem ersten η in beiden Hss. ein α.
V. 81: überzähliges τὰ über παρά.
V. 98: Schreibung δουλλότροπος, ein ο über dem ου·
V. 238: ἐλπίζη, über dem η ein ει.
V. 249: φύσει aus σφιύσει korrigiert.
V. 358: τρέχη zu τρέχει korrigiert.
V. 480: über τὸν ἐχθρὸν Kürzel für Endung des Accusativus pluralis.
V. 726: προαρπάσει zu προαρπάσῃ korrigiert.

Der Schreiber von M hat auch einige typische Fehler von W übernommen; man vergleiche etwa die Stellen:

V. 445: δεφάλκιον für δελφάκιον.
V. 454: δαιμόνου für δαίμονος.
V. 511: νεβρά für νευρά.
V. 554: κακόβλετα für κακόβλεπτα.

Ausfall des Verses vor V. 674 und Umformung von βαστάζειν zu βαστάζης·

Auch andere Einzelheiten weisen auf die Abschrift von M aus W hin, wie etwa die seltsame Randbemerkung σκόπει ἰταλέ neben V. 386ff., oder die Bemerkung ὅρα neben V. 429.

Dem aufmerksamen Auge werden freilich nicht Stellen entgangen sein, wo zwischen W und M Diskrepanzen auftreten. Eine genauere Betrachtung lehrt aber, daß es sich bei mehr als der Hälfte der Fälle um Versehen des Schreibers von M, um Flüchtigkeitsfehler handelt; in einigen Fällen scheint der Schreiber von M aus eigenem eine Lesart angebracht zu haben, die ihm geläufiger oder besser erschien.

Offensichtliche Fehler sind die folgenden Stellen in M:

V. 171: τὰ σκύθρωπα: in M ist τὰ über gestrichenem καὶ geschrieben.
V. 222: συγκύπτειν für συγκρύπτειν (das denn auch später dergestalt verbessert wurde).
V. 404: ὑπελαφύνει für ὑπελαφρύνει.
V. 433: σπιθῆρα für σπινθῆρα.
V. 564: Auslassung von καί.
V. 632 ἀνδρόν für ἀδρόν.

In dieselbe Klasse von Versehen sind wohl auch Formen zu reihen wie:

V. 213: δριμώτητος für δριμύτητος.
V. 715: κλεψύδρα für κλεψύδραν.

Vielleicht auf selbständiges Bessern des Schreibers von M — wenn es sich nicht auch um Versehen handelt — gehen die folgenden Diskrepanzen zurück:

V. 27: εἰς gegenüber ἐς.
V. 75: ἀγρωστοφάγων gegenüber ἀγρωστοφάγῳ.
V. 415: προσικοροῖς gegenüber πρασικοροῖς (ein ohnehin schwer verständliches Wort).
V. 731: κερδαλεώτερον gegenüber κερδαλεώτερος.

Wir sehen, daß diese Fälle kein Hindernis sein können, die Ableitung von M aus W zu postulieren.

b) Das Verhältnis von WM zu V

Die Vergleichung der in den beiden Zweigen der Überlieferung gemeinsam überlieferten Verse ergibt klar, daß WM und V — oder besser gesagt, die Originale, aus denen die Exzerpte stammen — zwei getrennten Handschriftenfamilien angehörten. Dafür liegt eine Reihe charakteristischer Trennfehler vor sowie eine große Anzahl stark abweichender Lesarten.

In einer Reihe von Fällen sind es variae lectiones, die nicht sehr stark voneinander verschieden sind, die aber dennoch charakteristische Unterschiede bieten. Man vergleiche etwa die folgenden Stellen:

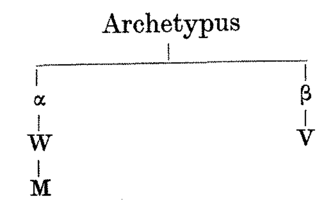
	WM	V
V. 4	θολερόν	θαλερόν
V. 41	πάσχων τὰ τοῦ φίλου	πάσχοντος τοῦ φίλου
V. 49	τῷ σκάφει	τῇ σκάφῃ
V. 50	προσπελάσαντα	προσπελάζουσαν
V. 119	συναναφύουσιν	συναναφύρουσιν
V. 186	συγχωρεῖσθαι	συγχωροῦσιν
V. 363	Σικελικήν	καὶ Σικελήν
V. 447	αἱ ἀλεκτροφωνίαι	ἀλεκτοροφωνίαι
V. 698	κυλίει	κυλίνδει

Andere Wortstellung hat z. B. V. 379: οἴνου γάρ, ὥς φασι, πολλοῦ WM — οἴνου πολλοῦ γάρ, ὥς φασιν V.

Nicht selten sind aber die Fälle, in denen völlig verschiedene Lesarten einander gegenüberstehen:

	WM	V
V. 45	δυστυχῶς	συμφορᾷ
V. 46	φυγών	λιπών
V. 281	χεῖρας	κόρας
V. 299	φεύγει	τρέμει
V. 448	φυλακή	πέλεκυς
V. 477	συμπάρεδρος	συμπάρευνος
V. 534	σιγηραῖς	σιδηραῖς
V. 567	πρωτουργός	φυτουργός
V. 649	ἐκπεμπόμενον	ἐκτρεπόμενον
V. 724	χάρισιν	εὐγενῶς

Auf Grund der bisherigen Betrachtungen dürfen wir folgendes Stemma der Handschriften bzw. deren Hyparchetypen aufstellen:



2. Eigenart und Aufbau der Wien-Münchener Exzerpte

Die Übereinstimmung mit V bzw. die Selbständigkeit der Wien-Münchener Exzerpte ist aus der dem Text beigedruckten Konkordanz ersichtlich. Hiebei springt sogleich eines der Hauptprobleme ins Auge, die uns der behandelte Überlieferungszweig bietet: während der Auszug des Makarios sich an die Reihenfolge der 9 Bücher des Romans hält und auch genau angibt, aus welchem

Buch die jeweiligen Verse stammen, fehlen diese Angaben in WM. Darüber hinaus ist aber auch die Reihenfolge der Exzerpte — wenn man sie denen des Makarios gegenüberstellt — schwer gestört.

Es wird eine der Hauptarbeiten, zugleich auch eine der Hauptschwierigkeiten der kommenden Ausgabe und der Rekonstruktion des Romans sein, die neuen Verse in eine Relation zu den bekannten zu bringen und zu versuchen, sie einem bestimmten Buch zuzuordnen, um sie so im Ablauf der Romanhandlung fixieren zu können. Ich möchte an dieser Stelle das Ergebnis der Untersuchung nicht vorwegnehmen — es würde auch zu weit führen. Es sei nur soviel angedeutet, daß sich verschiedene Methoden anbieten, dieser Schwierigkeit Herr zu werden. Einmal ist es die Vergleichung des Inhalts, die Möglichkeit der Anknüpfung an bekannte Verse; eine weitere Hilfe stellt die Vergleichung mit den übrigen Romanen — sowohl den spätantiken wie den byzantinischen — dar, da die gleichen Topoi ja immer wiederkehren. Auch das genaue Studium der Eigenart der Arbeitsweise des Exzerptors wird in einigen Fällen helfen, da es scheint, als habe derselbe den Roman mehrmals durchgelesen und sich bei der jedesmaligen Lektüre Notizen gemacht, so daß eine gewisse Gesetzmäßigkeit aufgedeckt werden kann.

Eine Schwierigkeit bieten die Stellen, in denen Verse aus dem Chronikon exzerpiert sind. Es gibt hier grundsätzlich zwei Möglichkeiten einer Lösung: entweder hat der Veranstalter der Anthologie an passender Stelle Verse aus dem Chronikon eingeflochten, die zum Thema paßten oder ihm aus der Lektüre entgegentraten; oder Manasses hat sich selbst wiederholt und abgeschrieben, so daß die entsprechenden Verse auch im Roman vorkamen.

Die neuen Exzerpte haben für die Rekonstruktion des Romans einen großen Wert, nicht nur weil sie das Material vermehren und so die Basis verbreitern helfen, sondern auch deswegen, weil unter ihnen erstmalig Partien enthalten sind, die konkrete Hinweise auf Situationen und Handlungsablauf geben. Am eindringlichsten wird dies in den Versen 63ff. klar, in denen der Held mit Namen genannt und ein Teil seiner Klagen wiedergegeben wird, die auf vergangene Abenteuer hinweisen. Es fallen sogar Namen von Personen: von Räuberhauptleuten, von tyrischen Soldaten, von Seeräubern. Auf den Vater eines der Helden(?) wird angespielt. In einer Reihe von anderen Exzerpten werden die Macht der Liebe und die Wut verschmähter Liebe gezeichnet, also typische Motive eines Liebesromans breit geschildert. Wir gewinnen den Eindruck, daß Makarios Chrysokephalos — wie es denn auch seiner Stellung als Kirchenfürst entsprach — diesen eigentlich erotischen Motiven gegenüber eher zurückhaltend war und mehr die moralischen Sentenzen bevorzugte, während der anonyme Exzerptor auch an ersteren sein Gefallen fand.

Mit der Veröffentlichung der Wien-Münchener Exzerpte sind die beiden Hauptzweige der Überlieferung bekanntgemacht. Es gilt nun, Nebenzweige und indirekte Überlieferung zu prüfen und nach Erledigung dieser Vorarbeiten die definitive Ausgabe und Rekonstruktion zu veranstalten, welche anzukündigen ich mir an dieser Stelle erlaube.

RODOLPHE GUILLAND/PARIS

ÉTUDES SUR LA TOPOGRAPHIE DE BYZANCE

Les Thermes de Zeuxippe

Τὸ δημόσιον λουτρὸν Ζεύξιππον[1]). Ὁ Ζεύξιππος[2]).

Tous les chroniqueurs attribuent à Septime-Sévère (193—211)[3]) la construction des vastes Thermes, appelés d'abord Thermes de Sévère, du nom de leur fondateur[4]), parfois, Thermes d'Alexandre[5]), sans doute, par suite d'une confusion entre Septime-Sévère et Alexandre Sévère (208—235), puis Thermes de Zeuxippe. L'origine du mot Ζεύξιππος est incertaine. D'après certains, Zeuxippe serait l'épithète d'un dieu, « atteleur de chevaux », Zeus Hippios, qui avait un temple ou un autel à proximité[6]); d'après d'autres, « le nom viendrait de la statue en bronze du soleil située sur la place du Tetrastoos et sur la base de la quelle était inscrit le nom de Zeus Hippios[7]) ». Pour d'autres, Zeuxippe pourrait être un nom propre[8]). D'après Jean Lydos[9]), Zeuxippe serait un ancien roi qui donna son nom à l'emplacement sur lequel on construisit plus tard les Thermes de Zeuxippe. Les Patria, d'autre part, mentionnent la statue d'un certain Zeuxippe à Smyrnium[10]). Quant à l'hypothèse d'Eusèbe, d'après lequel les Thermes auraient pris le nom de Thermes de Zeuxippe à cause des tableaux de Zeuxis, elle est fantaisiste[11]). Quoi qu'il en soit, Constantin le Grand acheva l'oeuvre de Septime-Sévère et décora magnifiquement l'édifice dont il fit un véritable musée[12]). Les Thermes furent inaugurés le 11 mai 330[13]).

---

1) Chron. Pasc. 494. 529—530; Malalas 321.

2) Procope, Pers. 121; de aed. 202; Malalas 370. — Sur les Thermes de Zeuxippe, cf. R. Janin, Constantinople byzantine, Paris ²1964, p. 222—224.

3) Chron. Pasc. 494; Lydos 265; Malalas 321; Patria I 16, 67; II 136, 168; Zonar. III 154.

4) Chron. Pasc. 494; Lydos 265; Patria I 67; Cedren. I 14; Zonar. III, 154 τὸ τοῦ Σεβήρου λουτρὸν τὸ λεγόμενον Ζεύξιππον.

5) Chron. Pasc. 622; Theoph. 284.

6) Zosime 97; Lydos, de mens. 7; Patria I 15; Malalas 291. 292; Chron. Pasc. 291—292.

7) Chron. Pasc. 494, cité par R. Janin, op. cit., p. 222.

8) Cf. notice à l'ἔκφρασις de Christodoros, ed. F. Dübner I 23—36; ed. P. Waltz, I 60—79.

9) Lydos, de mag. 265.

10) Patria I 24; II 201.

11) Cf. P. Gylles, De topogr. CP. II 7.

12) Cf. R. Janin, op. cit. p. 223.

13) Chron. Pasc. 529; Malalas 321—322; Cedren. I 648.

Les chroniqueurs font plusieurs fois mention de Zeuxippe. Sous Constance II (337–361), le patriarche Paul, arrêté à Zeuxippe, fut conduit de là à travers le Grand Palais, qui touchait aux Bains, pour être embarqué pour l'exil[14]). Sous Léon Ier (457–474), le philosophe Isocasios, accusé d'hellénisme, fut enfermé et jugé à Zeuxippe[15]). Sous Zénon (474–491), Marcien et Procope, après leur coup de main manqué contre le Grand Palais, furent arrêtés à Zeuxippe par Illus[16]).

Les Thermes de Zeuxippe furent brûlés avec tous les chefs d'oeuvre qui y étaient réunis, lors de la sédition des Victoriats, en 532. Tous les chroniqueurs signalent la disparition de ce vaste édifice[17]), περιφανὲς καὶ μέγιστον[18]). Justinien Ier reconstruisit magnifiquement Zeuxippe dont il conserva, sans doute, le plan primitif[19]). Sa statue ainsi que celle de Théodora se dressaient en face des Thermes, probablement sur la façade de la Chalcè[20]). Le 26 avril 681, les Pères du VIe concile se transportèrent dans la cour intérieure de Zeuxippe, μεσαύλιον τοῦ Ζευξίππου, pour assister à l'épreuve que le moine Polychrone devait tenter sur un mort[21]). En 713, l'empereur Philippikos, surpris à Zeuxippe, fut conduit dans l'ornatorium des Verts pour y être aveuglé[22]). Dès le début du IXe siècle, Zeuxippe aurait cessé d'être un bain et on y aurait installé des ateliers impériaux de soie. On lit, en effet, sur une étoffe du reliquaire de Charlemagne l'inscription: « Pierre, archonte du Zeuxippe »[23]). Au Xe siècle, le Livre des Cérémonies fait mention à diverses reprises de Zeuxippe. Devant les Thermes se trouvait une station occupée par les Verts de la Ville ou Rouges[24]), située en face de la grande porte, dite porte de Mélétios, conduisant à l'Augoustéon, à proximité d'une statue d'Achille[25]). Au XIe siècle, les Patria[26]) citent Zeuxippe dans plusieurs passages. A la fin du XIIe siècle, Nicétas[27]) cite le couvent de l'Ephore qui se trouvait dans les parages de Zeuxippe[28]). A la fin du XIIIe siècle, Pachymère[29]) fait allusion à la prison de Zeuxippe. Il est possible que les anciens Thermes de Zeuxippe aient été alors utilisés occasionnellement comme prison.

[14]) Sozomène III 9; Socrate II 16; Theoph. 65. [15]) Malalas 370; Theoph. 178.
[16]) Theoph. 197; cf. Theodore Anagnoste: PG 86/I, 570.
[17]) Procope, Pers. 124–125; Chron. Pasc. 622; Malalas 474; Lydos 265; Theoph. 284; Cedren. I 648; Zonar. III 154. [18]) Sozomène III 9.
[19]) Procope, de aed. I 10, 202. [20]) Patria I 70.
[21]) Du Cange, CP. christiana I 91. [22]) Theoph. 587; Zonar. III 244.
[23]) Ch. Diehl, L'étoffe byzantine du reliquaire de Charlemagne, rec.: *Byzantion* 1, (1924) 627–628. — Cf. J. Ebersolt, Les arts somptuaires de Byzance, Paris 1923, p. 4, 78.
[24]) Cer. I 10, 84; I 17, 107. [25]) Cer. I 1, 14; I 2, 37; I 8, 56; cf. I 30, 168.
[26]) Patria I 67. 70. 71; II 136. 168. 171. [27]) Nicétas 460.
[28]) Sur le couvent de l'Ephore, cf. R. Janin, La Géographie ecclésiastique, p. 138–139.
[29]) Pachym. I 519 et Notes II 683.

C'est là qu'auraient été enfermés les prisonniers Latins de la bataille de Belgrade, sous Michel VIII Paléologue[30]). Au XIVe siècle, Nicéphore Calliste prétend que Zeuxippe prit, à la basse époque, le nom de Nouméra[31]). Cette assertion paraît suspecte. L'auteur a peut-être fait une confusion entre deux édifices très voisins. Toutefois, il se pourrait que dans la langue courante on désignât à l'occasion les Bains de Zeuxippe sous le nom de Bains des Nouméra, à cause de leur proximité avec cet édifice et de même que l'on désignât sous le nom de prison de Zeuxippe la prison des Nouméra. En tout cas, il semble certain que les Thermes de Zeuxippe n'avaient pas été détruits au cours de l'occupation latine.

Les Thermes de Zeuxippe ne semblent pas avoir attiré l'attention des voyageurs et pélerins qui visitèrent Constantinople. Le grand bain, *summus balneus*, dont parle Buondelmonti[32]), n'est pas, comme le croit Du Cange[33]), le Bain de Zeuxippe, mais un simple bassin, à l'extrémité nord de l'Epine de l'Hippodrome[34]). Toutefois, en 1437, Pero Tafur signale un bain voisin de l'Hippodrome, mais rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit peut-être des Thermes de Zeuxippe([34]bis). Au XVIe siècle, il ne restait aucun vestige des célèbres Thermes de Zeuxippe[35]).

Nous n'avons aucun renseignement sur l'architecture et la disposition intérieure des Thermes de Zeuxippe, construits, sans doute, sur le modèle des Thermes de Rome. L'édifice se composait d'une vaste cour intérieure carrée, entourée de portiques sur lesquels s'ouvraient les salles et galeries servant aux bains. L'ensemble de l'édifice était lui-même environné de vastes portiques, le long de la Mésè. La Chronique Pascale désigne les Thermes de Zeuxippe sous le nom de τὸ Τετράστωον τοῦ Ζευξίππου[36]). Dans les Actes du VIe concile il est question du μεσαύλιον τοῦ Ζευξίππου[37]). Ce μεσαύλιον ne peut être autre chose qu'une cour intérieure. Les Thermes de Zeuxippe étaient éclairés, le soir, au moyen de lampes à huile[38]). Un texte du Code de Justinien[39])

[30]) Pachym. ibid. — Le fait de garder des prisonniers dans les portiques n'était pas exceptionnel. Sous Alexis Ier Comnène, les Bogomiles furent enfermés dans les portiques entourant le Grand Palais (Ann. Comn. II 304. 364).
[31]) Nic. Calliste Xanthop. Eccles. Hist. IX 9: (PG 146, 245A.).
[32]) Descriptio Urbis CP., à la suite de Cinnamos, p. 180.
[33]) Du Cange, CP. christiana I 91. Cf. Notes à la Descriptio Urbis CP., p. 186.
[34]) J. Labarte, Le Palais impérial et ses abords … Paris 1861, p. 50.
[34] bis) Pero Tafur, Travels and adventures 1435–1439, London 1926, p. 143.
[35]) P. Gylles, Topogr. CP. II, p. VII: *nulla Zeuxippi vestigia restant.*
[36]) Chron. Pasc. 494. [37]) Du Cange, CP. christiana I 91.
[38]) Patria II 168.
[39]) Cod. Just. VIII 12, 19: de oper. publ. an. 424: *quia plurimae domus cum officinis suis in porticibus Zeuxippi esse memorantur, reditus memoratorum locorum ad praebenda luminaria et aedificia ac tecta reparanda regiae hujus urbis lavacro jubemus conferri.*

apprend que les revenus que l'Etat tirait des officines de marchands établis sous les portiques de Zeuxippe servaient à couvrir les frais d'éclairage, d'entretien et de réparation des Thermes. Les portiques, qui avoisinaient les Thermes de Zeuxippe, semblent avoir été particulièrement recherchés par les marchands. C'est là que se trouvait le bazar des soieries et des étoffes précieuses: la Maison des Lampes, ὁ τῶν λαμπτήρων οἶκος, comme l'appelle Cédrène[40]). Ce bazar se trouvait, probablement en face de la façade méridionale des Thermes, le long de l'édifice appelé plus tard Nouméra et qui, à la haute époque, portait le nom de Prandiara ou de Chalcè de l'Hippodrome.

Les portiques qui flanquaient les Thermes de Zeuxippe furent, à diverses reprises, détruits par des incendies, notamment en 406, sous Arkadios[41]), en 498, sous Anastase Ier[42]) et, en 532, sous Justinien Ier, lors de la sédition des Victoriats[43]).

La situation des Thermes de Zeuxippe peut être déterminée avec exactitude. D'après la Chronique Pascale, les Thermes s'élevaient πλησίον τοῦ ἱππικοῦ καὶ τῆς Ῥηγίας τοῦ παλατίου[44]). Sous le nom de Ῥηγία τοῦ παλατίου la Chronique Pascale désigne la section de la Régia ou Mésè qui longeait le Grand Palais[45]). Les Thermes de Zeuxippe se trouvaient donc sur la Mésè, en face de la Chalcè; leur façade orientale, la principale, regardait l'atrium du Grand Palais, mais le débordait au nord en direction du Milion et au sud en direction des Nouméra, comme on le verra. La Chronique Pascale signale la proximité de Zeuxippe avec l'Hippodrome; on est donc amené à conclure que la façade méridionale des Thermes se trouvait exactement vis à vis de la façade nord de l'Hippodrome (ligne des *carceres*).

[40]) Cedren. I 648, qui mentionne l'incendie de la Maison des Lampes en même temps que l'incendie de Zeuxippe.

[41]) Chron. Pasc. 569. — Les portiques de Zeuxippe ne sont pas spécialement mentionnés, mais ils furent très vraisemblablement atteints par l'incendie.

[42]) Chron. Pasc. 608; Malalas 394; Jean d'Antioche: F. Müller, Fragm. Hist. Graec. V 29; même remarque.

[43]) Cedren. I 647—648 et les chroniqueurs de la sédition Nika.

[44]) Sur la Regia ou Mésè, cf. R. Guilland, La Mésè ou Regia, Actes du VIe Congrès Intern. des Ét. Byz. Paris, II, 1948 (1951), p. 171—182, et R. Janin, CP. byzantine, ²1964, p. 91—92.

[45]) Le Livre des Cérémonies fait plusieurs fois allusion à la Regia dans des textes appartenant à la haute époque (Cer. I 85, 388; I 89, 404; I 91, 415; cf. I 45, 230). Contrairement à ce que croit Ebersolt (Le Grand Palais de Constantinople et le Livre des Cérémonies, Paris 1910, p. 15, note 6), il est bien question de la Mésè et non d'une Porte du Grand Palais. Aucune porte palatine n'est désignée sous le nom de porte royale. Les textes sont d'alleurs très explicites. Le nom de Ῥηγία tomba assez vite en désuétude et fut remplaçé par celui de Μέση. Ebersolt (ibid., p. 15, note 6) a, du reste, reconnu l'identité de la Regia avec la Mésè.

La proximité immédiate de Zeuxippe avec le Grand Palais et l'Hippodrome est, au surplus, affirmée par divers textes, mentionnés plus haut: le patriarche Paul, conduit pour être embarqué pour l'exil à travers le Grand Palais, διὰ τῶν βασιλειῶν τῷ λουτρῷ παρακειμένων[46]), Philippikos, arrêté à Zeuxippe et amené dans l'ornatorium des Verts[47]), qui se trouvait au-dessus de la façade nord de l'Hippodrome, les statues de Justinien Ier et de Théodora[48]), décorant vraisemblablement le fronton de la Chalcè et regardant les Thermes de Zeuxippe, le renseignement, probablement inexact, de Nicéphore Calliste, disant que les Thermes de Zeuxippe prirent le nom de Nouméra, à la basse époque[49]), renseignement prouvant, du moins, que les Thermes devaient être très proches des Nouméra, situés à l'est de la façade nord de l'Hippodrome. A ces textes on peut ajouter une épigramme, déclarant que Zeuxippe n'était séparé de l'Hippodrome que par la largeur d'une maison, élevée le long de la Mésè[50]). Quant au renseignement de Pachymère, désignant vraisemblablement, sous le nom de Prison de Zeuxippe, les Nouméra, il démontre encore la proximité de Zeuxippe avec la façade nord de l'Hippodrome, que prolongeaient les Nouméra[51]). Le Livre des Cérémonies ne laisse, au surplus, aucun doute sur la position des Thermes par rapport au Grand Palais et à l'Hippodrome.

Il ressort, en effet, nettement de l'énumération des stations par lesquelles l'empereur devait passer pour se rendre du Milion à la Chalcè, que la façade orientale des Thermes, qui s'élevait sur la Mésè, en face de la Chalcè, débordait cet édifice au nord, en direction du Milion.

Itinéraire du chapitre 17 *du Livre* I:[52])

1° station: vcûte du Milion, ἡ καμάρα τοῦ Μιλίου
2° station: Marmarôtos (ou: esplanade du Milion), τὸ Μαρμαρωτόν
3° station: Zeuxippe, ἐν τῷ Ζευξίππῳ
4° station: La Chalcè, ἐν τῇ Χαλκῇ

Itinéraire du chapitre 8[53]):

1° station: voûte du Milion, ἐν τῷ φουρνικῷ τοῦ Μιλίου
2° station: un peu plus loin, μετὰ μικρόν
3° station: un peu plus loin . . ., en face d'Achille et vers la porte Mélétè, μετὰ μικρὸν . . . ἀντικρὺ τοῦ Ἀχιλλέως πρὸς τὴν πύλην τῆς Μελέτης

[46]) Cf. Note 14. [47]) Cf. Note 22. [48]) Cf. Note 20. [49]) Cf. Note 31.

[50]) Antholog. Palat. IX 650 (Dübner II 132). [51]) Cf. Note 29.

[52]) C'est à tort que Mordtmann (Equisse topographique de Constantinople, Lille 1892, § 110) identifie le Μαρμαρωτόν avec l'Augoustéon. La station dite de Marmaroton, est appelée au chapitre 10 (Cer. I 10, 84) πλακωτὸν τοῦ Μιλίου. Il ne peut donc être question de l'Augoustéon, que l'on n'avait pas d'ailleurs à traverser pour se rendre du Milion à la Chalcè.

[53]) Cer. I 8, 56—57. La 2° station non indiquée correspond à l'esplanade du Milion. La 3° station correspond à celle de Zeuxippe, mais en précisant l'endroit.

4° station: un peu plus loin, vers le cancel de la Chalcè.
μετὰ μικρὸν εἰς κάγκελλον τῆς Χαλκῆς

Itinéraire du chapitre 1[54]):

1° station: voûte du Milion, εἰς τὸ Μίλιον, εἰς τὴν καμάραν
2° station: un peu plus loin, μετὰ μικρὸν
3° station: un peu plus loin, μετὰ μικρὸν
4° station: un peu plus loin, vers le cancel de la Chalcè, μετὰ μικρόν, ἤγουν εἰς τὸ κάγκελον τὸ εἰσάγον εἰς τὴν Χαλκῆν.

Itinéraire du chapitre 10[55]):

1° station: (voûte du Milion) omise
2° station: esplanade du Milion, ἐν τῷ πλακωτῷ τοῦ Μιλίου[56])
3° station: Zeuxippe, ἐν τῷ Ζευξίππῳ
4° station: La Chalcè ἐν τῇ Χαλκῇ

Itinéraire du chapitre 5[57]):

1° station: voûte du Milion, ἐν τῷ φουρνικῷ τοῦ Μιλίου
2° station: omise
3° station: un peu plus loin, μετὰ μικρὸν
4° station: un peu plus loin, vers le cancel de la Chalcè, μετὰ μικρὸν . . . εἰς τὸ κάγκελλον τῆς Χαλκῆς

Itinéraire du chapitre 30[58]):

1° station: Le Milion, ἐν τῷ Μιλίῳ
2° station: un peu plus loin, διέρχεται ὁ βασιλεὺς μικρὸν
3° station: vers l'Augoustéon εἰς τὸν Αὐγουστέα
4° station: la Chalcè: ἐν τῇ Χαλκῇ.

[54]) Cer. I 1, 32. Les 2° et 3° stations non indiquées correspondent à celles du chapitre 17. La 4° station se trouvait devant la grille de la Chalcè.

[55]) Cer. I 10, 84. Cet itinéraire incomplet et confus doit être corrigé, en se référant à celui du chap. 17.

[56]) Les mots πλακωτόν et μαρμαρωτόν sont synonymes et désignent un emplacement pavé de dalles. Devant le Milion, le sol était, sans doute, recouvert de larges plaques de marbre. Sous le nom de πλακωτὸν τοῦ Μιλίου, le Livre des Cérémonies pourrait simplement désigner la Mésè pavée, allant du Milion à la Chalcé. La réception avait lieu au sortir du Milion, sur la Mésè, conduisant à la Chalcé. Vogt traduit par «*espace dallé*», traduction plus précise que celle de Reiske, qui traduit par le mot *substructio*. Τὸ πλακωτὸν τοῦ Μιλίου est probablement identique à ἡ ἀγορὰ τοῦ Μιλίου (Scriptor incertus de Leone Bardae fil. 359, à la suite de Léon Gramm.).

[57]) Cer. I 5, 51. La lacune du texte n'est pas douteuse. Le copiste a oublié une station et une réception.

[58]) Cer. I, 30, 168. La 2° station correspond à celle de l'«esplanade» du Milion. La 3° station correspond à celle de Zeuxippe, dont le lieu précis se trouvait à hauteur de la porte de Mélétios ou porte occidentale de l'Augoustéon et d'une statue d'Achille, érigée à l'extrémité nord sur la façade orientale des Thermes de Zeuxippe.

Ainsi, du Milion[59]), arc de triomphe monumental marquant l'entrée de la section de la Mésè allant en direction du Forum de Constantin à la grille de la Chalcè, il y avait quatre stations échelonnées, d'ailleurs, à peu de disstance les unes des autres. La 3° station, située à l'extrémité nord des Thermes de Zeuxippe et à hauteur de la porte Mélétè ou de Mélétios, qui donnait accès de la Mésè à l'Augoustéon, était nécessairement à quelque distance au nord des bâtiments de la Chalcè. Dans l'itinéraire du Milion à la Chalcè, l'empereur suivait la Mésè et passait devant Zeuxippe, avant d'arriver au cancel de la Chalcè; jamais il ne traversait l'Augoutéon, comme l itinéraire du chapitre 30 pourrait le faire supposer. La 3° station, que cet itinéraire indique comme se trouvant εἰς τὸν Αὐγουστέα n'était nullement sur l'Augoustéon même, mais en dehors de la porte qui y conduisait[60]). Il y a donc lieu de chercher une autre explication. Dans ce but, il faut essayer de fixer d'une façon certaine la position de la 3° station, en étudiant l'itinéraire de la Chalcè à l'Horologion de Sainte-Sophie.

La position de l'Horologion de Sainte-Sophie paraît sûrement établie[61]). L'édifice s'ouvrait sur l'Augoustéon même, comme divers textes le démontrent. Pour gagner directement de la Chalcè l'Horologion, il fallait, en effet, passer obligatoirement par l'Augoustéon[62]). De même, pur se rendre du Forum de Constantin par le Milion à l'Horologion, il fallait traverser l'Augoustéon[63]). Le Livre des Cérémonies signale trois stations de la Chalcè à l'Horologion:

Itinéraire du chapitre 1 *du Livre* I[64]):

1° station: en dehors du cancel de la Chalcè, ἔξω τοῦ καγκέλλου τῆς Χαλκῆς
2° station: devant la grande porte qui conduit à l'Augoustéon, πρὸ τῆς μεγάλης πύλης τῆς εἰσφερούσης εἰς Αὐγουστέα

[59]) Sur le Milion, cf. R. Guilland, Autour du Livre des Cérémonies, *Hellenika* 16 (1959) 91–94, et R. Janin, Constantinople byzantine, 2° ed., p. 103–104. La position que Labarte assigne au Milion au centre de l'Augoustéon est inadmissible. Le Milion se trouvait à l'ouest de l'Augoustéon, dont il était séparé par toute la largeur de la Mésè. Cf. Mordtmann, Esquisse, §§ 5 et 6; A. van Millingen, Byzantine CP. The Walls of the City and adjoining historical sites, Londres 1899, p. 7; J. Ebersolt, Le Grand Palais de CP, p. 16. Sur son plan Ebersolt a plaçé à tort le Milion sur le pourtour même del'Augoustéon.

[60]) Le préposition εἰς marque généralement le mouvement avec le sens fréquent de *vers, près de*. Il est vrai que les Byzantins ne tenaient pas toujours compte de cette nuance.

[61]) J. Ebersolt, Sainte-Sophie de Constantinople, Paris 1910, p. 2. Cf. R. Janin, op. cit., p. 102–103.

[62]) Cer. I 1, 14; I 9, 63. Cf. I 23, 132. Dans ce dernier texte, l'Horologion n'est pas expressément mentionné, mais il est certain que c'est par là que l'empereur a pénétré.

[63]) Cer. I 91, 414–415: παριὼν διὰ τοῦ Αὐγουσταίου ἀντικρὺ τοῦ Ὡρολογίου.

[64]) Cer. I 1, 14.

3° station: à l'Horologion de Sainte-Sophie, εἰς τὸ ὡρολόγιον τῆς ἁγίας Σοφίας

Itinéraire du chapitre 2[65]):

1° station: hors de la Chalcè, ἔξωθεν τῆς Χαλκῆς

2° station: vers Achille, près de la grande porte de Mélétios, εἰς τὸν λεγόμενον Ἀχιλλέα, πλησίον τῆς μεγάλης πύλης τῆς Μελετίου.

3° station: à l'Horologion de Sainte-Sophie, εἰς τὸ ὡρολόγιον τῆς ἁγίας Σοφίας.

Ainsi, pour se rendre de la Chalcè à l'Horologion, l'empereur suivait en partie l'itinéraire de la Chalcè au Milion; il s'arrêtait à une première station, située sur la Mésè, devant le cancel de la Chalcè, puis, à une seconde station, située devant la porte conduisant à l'Augoustéon, à hauteur d'une statue d'Achille, érigée à l'extrémite nord des Thermes de Zeuxippe. Cette seconde station correspond indubitablement à la 3° station de l'itinéraire du Milion à la Chalcè, station désignée sous le nom de Zeuxippe et située à hauteur de la statue d'Achille et de la porte de Mélétios, vers l'Augoustéon.

Il y a lieu de remarquer que, lorsque l'empereur, se rendant à l'Horologion, s'arrêtait à la 2° station, il n'avait pas encore pénétré sur l'Augoustéon. Pour se rendre de cette 2° station à l'Horologion, qui s'ouvrait sur l'Augoustéon, l'empereur devait donc pénétrer sur l'Augoustéon par la grande porte, dite porte de Mélétios, qui y conduisait. Il résulte des itinéraires précités que l'empereur, après avoir franchi le cancel de la Chalcè, autrement dit, la grande porte à grille qui mettait en communication la Chalcè avec la Mésè, l'empereur devait accomplir, en direction du Milion, un certain trajet avant d'atteindre la porte de Mélétios, par laquelle il pénétrait sur l'Augoustéon pour gagner l'Horologion.

Les itinéraires des chapitres 1 et 2 n'indiquent pas la voie suivie par l'empereur pour aller de la première à la seconde station; le chapitre 23 comble cette lacune. On y voit l'empereur sortant, le jour de Noël, du Grand Palais par la grande porte de la Chalcè (identique avec le cancel de la Chalcè) et suivant la Mésè avant de pénétrer sur l'Augoustéon, pour gagner le narthex de Sainte-Sophie[66]). Que l'empereur ait bien pénétré dans le narthex par l'Horologion, le fait n'est pas douteux. Le chapitre 23 règle l'itinéraire suivi par l'empereur à Noël pour se rendre à Sainte-Sophie; or, l'itinéraire du chapitre 1 est également celui de Noël et on y voit l'empereur pénétrant, ce jour-là, dans le narthex par l'Horologion.

Le chapitre 9[67]) confirme le renseignement précieux, donné par le chapitre 23. Il y est dit que l'empereur, sorti du Grand Palais par la grande porte (grande porte de la Chalcè ou cancel de la Chalcè), suivait la Mésè du Milion et traversait l'Augoustéon pour gagner l'Horologion, διερχόμενος διὰ μέσου τοῦ Μιλίου καὶ τοῦ Αὐγουστέως, εἰσέρχεται ἐν τῇ πύλῃ τοῦ Ὡρολογίου. La leçon

---

[65]) Cer. I 2, 37–38. [66]) Cer. I 23, 132. [67]) Cer. I 9, 63.

διὰ μέσου τοῦ Μιλίου est certainement mauvaise; il faut lire διὰ μέσης τοῦ Μιλίου[68]). On ne traversait pas, en effet, le Milion pour aller de la Chalcè à l'Horologion par l'Augoustéon. Comme le note très justement Mordtmann[69]), le Milion ne se trouvait pas sur le trajet direct entre le Grand Palais et Sainte-Sophie. Sous le nom de Mésè du Milion, le Livre des Cérémonies désigne la section de la Mésè s'étendant de la Chalcè au Milion. La Mésè du Milion est désignée dans d'autres textes sous le nom de Μαρμαρωτόν ou πλακωτὸν τοῦ Μιλίου[70]), sans doute à cause des larges dalles dont elle était pavée et sous le nom d'ἀγορὰ τοῦ Μιλίου[71]).

Chaque fois que l'empereur se rendait de la Chalcè à l'Horologion, il suivait l'itinéraire jalonné par les trois stations précitées. Quelquefois, le Livre des Cérémonies, pour éviter des répétitions fastidieuses, se contente de dire que, sur le trajet, les factions attendaient le passage du souverain, à leurs stations habituelles, ἵστανται ἐν τοῖς τόποις αὐτῶν[72]).

La 2° station de l'itinéraire de la Chalcè à l'Horologion correspondait, on l'a vu, sans discussion possible, avec la troisième station de l'itinéraire du Milion à la Chalcè. La position de cette station est indiquée ainsi: A Zeuxippe, ἐν τῷ Ζευξίππῳ[73]); en face d'Achille, vers la porte de Mélétè, ἀντικρὺ τοῦ Ἀχιλλέως πρὸς τὴν πύλην τῆς Μελέτης[74]): vers la statue dite d'Achille, près de la grande porte de Mélétios, εἰς τὸν λεγόμενον Ἀχιλλέα, πλησίον τῆς μεγάλης πύλης τῆς Μελετίου[75]); devant la grande porte conduisant à l'Augoustéon, πρὸ τῆς μεγάλης πύλης τῆς εἰσφερούσης εἰς τὸν Αὐγουστέα[76]). Or, au chapitre 30[77]), la 3° station du Milion à la Chalcè, correspondant à la 2° de la Chalcè à l'Horologion, est simplement désignée par les mots εἰς τὸν Αὐγουστέα. Etant donné que les noms et les positions des stations avaient été déjà plusieurs fois indiqués l'auteur n'a pas cru utile d'insister. Au lieu de répéter en entier la phrase πρὸ τῆς μεγάλης πύλης τῆς εἰσφερούσης εἰς τὸν Αὐγουστέα, il s'est contenté de reproduire les derniers mots: εἰς τὸν Αὐγουστέα, estimant qu'aucune confusion n'était à craindre.

Un évènement historique vient confirmer l'itinéraire décrit de la Chalcè à l'Horologion par la Mésè et l'Augoustéon. Le 27 décembre 537, Justinien Ier célébra la dédicace de Sainte-Sophie, nouvellement reconstruite. L'empereur,

---

[68]) Labarte, op. cit., p. 34, n'a pas soupçonné l'erreur. Il s'est appuyé sur ce texte vicieux pour situer le Milion au centre de l'Augoustéon, situation que rien ne permet de justifier. Reiske traduit par *Medium Milii et Augustale*; Vogt, tout en reconnaissant que le passage est fautif, conserve la leçon διὰ μέσου τοῦ Μιλίου et traduit «*passe par le milieu du Milion*».

[69]) Mordtmann, op. cit., § 5. [70]) Cer. I 17, 107; I 10, 84.

[71]) Scriptor incertus de Leone, p. 359 (à la suite de Leo Gramm.).

[72]) Cer. I 28, 192. [73]) Cer. I 17, 107; I 10, 84. [74]) Cer. I 8, 56.

[75]) Cer. I 2, 37. [76]) Cer. I 1, 14. [77]) Cer. I 30, 166.

monté sur un char traîné par quatre chevaux, se rendit en grande pompe du Grand Palais jusqu'à la porte de l'Augoustéon, d'où il gagna l'Horologion[78]). Justinien I[er] sortit évidemment du Grand Palais par la grande porte de la Chalcè; entre cette porte et la porte de l'Augoustéon, le texte précité indique qu'il existait une certaine distance, puisque l'empereur effectue le trajet dans un char à quatre chevaux. Il est, d'ailleurs, probable que Justinien I[er] mit pied à terre devant la porte de l'Augoustéon pour gagner à pied par l'Augoustéon l'Horologion. Si la Chalcè s'était ouverte au nord sur l'Augoustéon même ou sur les portiques intérieurs de ladite cour, l'itinéraire de Justinien I[er] serait inintelligible, car la porte de la Chalcè aurait été très voisine de la porte de l'Augoustéon. On est donc amené à conclure que Justinien I[er] a suivi l'itinéraire traditionnel, indiqué par le Livre des Cérémonies: sorti du Grand Palais par le cancel de la Chalcè, qui s'ouvrait à l'ouest sur la Mésè, il a suivi en char cette dernière en direction du Milion jusqu'à la porte de Mélétios ou porte occidentale de l'Augoustéon; c'est par cette porte qu'il a pénétré sur l'Augoustéon pour arriver à l'Horologion.

La porte de l'Augoustéon, signalée par les Patria, n'est autre que la grande porte conduisant à l'Augoustéon ou grande porte de Mélétios, citée par le Livre des Cérémonies et donnant accès de la Mésè sur l'Augoustéon. Cette porte ouest de l'Augoustéon est mentionnée plusieurs fois par les chroniqueurs, notamment par Nicétas, sous le nom de αἱ πύλαι τοῦ Αὐγουστεῶνος[79]) et par Nicolas Mésaritès sous le nom de αἱ τοῦ Αὐγουστεῶνος θύραι δυτικαί[80]).

Pour se rendre directement du Forum de Constantin à l'Horologion, il fallait, on l'a vu, traverser l'Augoustéon[81]). Ce trajet était suivi par les empereurs, lorsqu'ils faisaient leur entrée solennelle à Byzance[82]). Ainsi, Basile I[er], venant de la Porte Dorée, suivit la Mésè du Forum jusqu'au Milion, pour se rendre de là par le portique du Milion à l'Horologion[83]): διελθόντες τὴν Μέσην ἕως τοῦ Μιλίου, εἰσῆλθον διὰ τοῦ ἐμβόλου τοῦ Μιλίου εἰς τὸ Ὡρολόγιον. Sous le nom de ἔμβολος τοῦ Μιλίου, le texte désigne peut-être le Milion lui-même, mais plus probablement le portique qui du Milion bordait la Mésè en direction de la porte conduisant à l'Augoustéon. Bien que le texte ne le dise

[78]) Patria I 104; Ps.-Cod. de aed. 143. — Cf. Glykas 498: ἀπὸ παλατίου ἄχρι τοῦ Αὐγουστέωνος. Il ne peut être question ici de la porte donnant accès de l'Augoustéon à l'Horologion. Le texte de Glykas explique celui des Patria qui, d'ailleurs, prête difficilement à équivoque.
[79]) Niéctas 308.
[80]) A. Heisenberg, Nikolaos Mesarites. Die Palastrevolution des Johannes Komnenos, Würzburg 1907, p. 21.
[81]) Cer. I 91, 414—415.
[82]) Cer. I 96, 439. Entrée de Nicéphore II Phokas. Le texte ne fait pas mention de l'Augoustéon, mais il est certain que l'empereur a dû le traverser.
[83]) Cer. App. 502.

pas expressément, l'empereur a nécessairement dû passer par l'Augoustéon, l'itinéraire étant, en effet, le même que celui du chapitre 91.

Les Thermes de Zeuxippe qui débordaient la Chalcè au nord, en direction du Milion, la débordaient également au sud, en direction des Nouméra. C'est ce qui ressort de l'itinéraire de Théophile[84]). L'empereur, arrivé au Milion, venant de la Porte Dorée, se rendit directement du Milion au Puits-Sacré par lequel il pénétra à Sainte-Sophie. Ses dévotions terminées, il se dirigea vers la Chalcè, devant laquelle il s'arrêta un moment. Remontant alors à cheval, il suivit les passages d'Achille et le flanc de Zeuxippe pour déboucher enfin dans l'Hippodrome découvert, autrement dit, dans le grand Hippodrome même. Ce dernier, se trouvant au sud-ouest de la Chalcè, l'empereur a dû très probablement marcher d'abord dans la direction du sud, en longeant la façade orientale des Thermes. Parvenu à l'extrémité sud de cette façade, vis à vis des Nouméra, il a dû marcher en direction de l'ouest, en longeant la façade méridionale des Thermes jusqu'à hauteur d'une des portes nord de l'Hippodrome, par laquelle il a fait son entrée dans l'arène. La façade méridionale de Zeuxippe se trouvait, en effet, vis à vis des Nouméra et de la façade nord de l'Hippodrome (ligne des *carceres*), située dans l'axe même des Nouméra.

[84]) Cer. App. 507.

HERMANN VETTERS / WIEN

ZUM BYZANTINISCHEN EPHESOS

Mit einer Falttafel

Der Versuch, einmal festzustellen, was wir vom byzantinischen Ephesos bisher wissen, lohnt sich; wurde doch — soweit ich die Materie überblicken kann — noch niemals ein solcher unternommen. Untersuchen wir die spärliche schriftliche Überlieferung, so erfahren wir, daß in der frühbyzantinischen bzw. spätantiken Periode, die Stadt am Kaystros nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt hatte. Die Stadt blieb nach wie vor die πρώτη καὶ μεγίστη μητρόπολις τῆς 'Ασίας. Das Stadtgebiet umfaßte damals noch den gesamten Bereich der lysimachischen Stadt. Die Bautätigkeit war zunächst sogar bedeutend; war doch ein Großteil des Stadtgebietes durch die Erdbeben von 358 und 365 schwer beschädigt. Von der Hilfe des Reiches kündet der Erlaß der Kaiser[1]) Valentinian, Valens und Gratian aus dem Jahre 370/71, der auf dem Oktogon inschriftlich erhalten ist. Diese Zerstörungsschichte konnte ich auch bei unseren Grabungen im Bereich der Kuretenstraße feststellen[2]). Kenntlich wird sie vor allem durch die Anlage der großen Halle vor dem Hanghaus, wo uns die hier aufgestellten Ehrenbasen — bei der dritten war auch noch die Statue erhalten — neben der archäologischen Datierung auch eine epigraphische ermöglichen[3]).

Erbauer der Halle — wohl am Ende des 4. oder am Anfang des 5. Jahrhunderts — war ein uns namentlich nicht genannter ἀλύταρχος, der — wie das ☧ auf der Inschrift zeigt — Christ war. Nichts ist ja bezeichnender für die Stellung und Bedeutung der Stadt auch noch im 5. Jahrhundert, als daß hier zwei große Konzile abgehalten wurden[4]). Bis in die Zeit Justinians und darüber

---

[1]) Jetzt am bequemsten einzusehen bei S. Riccobono, Fontes Iuris Rom. anteiust. I, S. 511ff.

[2]) *Anz. Öst. Akad. Wiss.* 1962, S. 44ff.

[3]) F. Miltner, *Öst. Jh.* 44 (1959), Beibl. Sp. 276. Genannt wird hier der ἀνθύπατος Μεσσαλῖνος; zu ihm vgl. Forschungen in Ephesos (im folgenden F. i. E.) II, S. 164, Nr. 43 und 44 Αἴλιος Κλαύδιος, der ein σιτοφυλάκιον erbaute und ein Στέφανος, der vermutlich in der gleichen Zeit — Ende 4. Jh. n. Chr. — die Celsusbibliothek in ein Nymphäum umwandeln ließ. Vgl. J. Keil, F. i. E. V/1, S. 79f.

[4]) 431 das 3. ökumenische Konzil und 449 die sogenannte Räubersynode; vgl. dazu G. Ostrogorsky, Gesch. d. byz. Staates, S. 48.

hinaus können wir die Bautätigkeit verfolgen. Mitunter sind es datierte Inschriften auf Steinen, die als Spolien verwendet wurden; bei richtiger Interpretation verraten sie uns, daß die Bauten, in denen sie als Werkstücke gefunden wurden, später anzusetzen sind. Das gilt vor allem für einen Block, der beim Eingang in die dorische Halle an der Ostseite der Agora, an der sogenannten Marmorstraße, gefunden wurde[5]). Er zeigt eindeutig, daß nach 585 hier noch Ausbesserungen durchgeführt wurden.

Auch die von Miltner freigelegte Thermenanlage, die an der Einmündung der Kuretenstraße in die Marmorstraße gelegen ist, wurde nach dem großen Erdbeben im Zuge der Wiederaufbauarbeiten am Ende des 4. oder Anfangs des 5. Jahrhunderts renoviert. Dieser Bau zeigt aber deutlich, daß viel Altmaterial verwendet wurde; die Säulen der gedrungenen, niedrigen Säulenhalle mit ihren ionischen, schon ganz die lineare byzantinische Form verratenden Kapitellen stammen von der dorischen Vorhalle des Prytaneions, das also nicht mehr aufgebaut wurde[6]).

Der erste als frühbyzantinisch zu bezeichnende Bau, der nicht eine reine Adaptierung darstellt, ist die Marienkirche. Allerdings steht auch sie auf einem älteren Bauwerk und verwendet Teile desselben, Taf. I a.

Ursprünglich erhob sich hier ein 900 × 100 Fuß langer Bau (256 × 29,6 m), der im Westen und Osten von einem Saalbau abgeschlossen war. Es ist schwierig, für ihn, der keine Parallele im reichen Denkmälerbestand der Antike besitzt, die richtige Benennung zu finden. Keil dachte an ein Museion, vor allem weil inschriftlich ein solches genannt wird und auch Bruchstücke einer Inschrift dort gefunden wurden, die von den οἱ ἀπὸ τοῦ Μουσείου ἰατροί sprechen. Andere Inschriften nennen die οἱ ἀπὸ τοῦ Μουσείου παιδευταί[7]). Aus der Inschrift geht hervor, daß die Ärzte und Professoren unter Traian Steuerbefreiungen erhalten haben. E. Reisch sieht in dem Bau eine Art Warenbörse, ein sogenanntes Deigma[8]). Der Einwand Reischs gegen die Deutung als Museum ist schwerwiegend. Der langgestreckte, basarartige Bau ist für Vorträge und Versammlungen ungeeignet. Diese erste Anlage dürfte in der Krise der Goteneinfälle, die 263 auch Ephesos plünderten, zerstört worden sein. In dem 260 × 30 m messenden Grundstück wurde nach E. Reisch um 350 eine außerordentlich lange und sehr schmale Basilika eingebaut[9]). Die Gesamtlänge des Baues beträgt rund 150 m. Zu unterscheiden sind vier große Teile: die dreischiffige Säulenbasilika mit Apsis, der Vorraum (Narthex) und das

[5]) Interessant ist es, daß die Datierung (3. Jahr der Regierung des Maurikios = 585) in schlechtgeschriebener lateinischer Kursive aufgezeichnet ist: R. Heberdey, *Öst. Jh.* 10 (1907) Beibl., Sp. 66ff.

[6]) F. Miltner, *Öst. Jh.* 43 (1958) B., Sp. 22; ders., ebenda 44, Sp. 250.

[7]) F. i. E. IV/1, S. 80f. [8]) F. i. E. IV/1, S. 3f.

[9]) F. Knoll, F. i. E. IV/1, S. 27ff. Zur Taf. Ia.

daran anschließende Atrium. An der Nordseite liegt das reich ausgestattete Baptisterium. Kirche und Narthex verhalten sich in ihrer Länge zum Atrium wie etwa 1:2 (47,8 : 95,4 m; Fehler rund 0,2 m). Das Maß der Saalkirche beträgt innen 74,46 × 28 m. Ein festes Verhältnis fehlt hier[10]); wohl aber ist es gegeben beim Außenmaß, wo Breite zur Länge im Verhältnis von fast genau 1:3 stehen[11]). Wir sehen also, daß eine genaue Planung bestand, und der Architekt die abnorme Länge durch wohlabgewogene Maße zu gliedern versuchte. Die Schiffe sind ebenfalls im Verhältnis 1:2 ausgerichtet. Jede Reihe bestand aus 20 Säulen; die Höhe betrug 6,52 m, die Gesamthöhe rund 15,5 m, was der halben Breite entspricht. Der Chorschluß zeigt das syrische Schema; beiderseits der Apsis befinden sich Prothesis und Diakonikon[12]). Kaum wird man aber über den Kammern Türme zu ergänzen haben, wie E. Reisch meinte.

Das Atrium mit der im Westen anschließenden, noch vom Vorgängerbau stammenden Apside, hat sicher als Katechumeneum gedient, wie überhaupt ein solcher Bau für die Frühzeit des Christentums überall zu postulieren ist[13]). Das zeigt aber auch, daß wir vermutlich mit der Datierung des Baues werden hinaufrücken müssen. Wie in Aquileia Bischof Theodor sofort nach 313 n. Chr. mit dem Großbau seiner Bischofskirche begann[14]), so wird auch in Ephesos, das eine alte und große christliche Tradition besaß und tatsächlich seine Gemeinde in apostolische Zeit zurückführen konnte, sofort nach 313 oder zumindest nach 324[15]) mit dem Kirchenbau begonnen worden sein. Wohl gleichzeitig entstand an der Nordseite der aus dem Achteck herauskonstruierte Kuppelbau des Baptisteriums, das in seiner monumentalen Einfachheit mit seiner Kuppel über das Atrium herausragte. In dieser großen Anlage fanden die heftigen Diskussionen zwischen Kyrillos und Nestorios statt, als um den Begriff der θεοτόκος bzw. der χριστοτόκος gerungen wurde (431 n. Chr.)[16]). Ein Hirtenbrief des Bischofs Hypatios aus der Zeit Justinians, der inschriftlich erhalten ist, bestätigt, daß die Kirche der ἁγία Μαρία, der Μαρία θεοτόκος

[10]) Breite zu Länge verhalten sich wie 1:2,662.

[11]) Bei der Länge ist der Narthex mit einbezogen. Die Fehlerquelle beträgt 0,4 m (Breite 31,8, Länge 95). Nimmt man aber als Längsmaß das Türgewände mit, so beträgt die Länge 95,4 m und es ergibt sich ein ideales Verhältnis. Dies ist Knoll entgangen.

[12]) Reisch a. a. O., S. 5. — W. Beyer, Der syrische Kirchenbau, S. 153f. Dazu jetzt J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syre 1947, S. 60ff.

[13]) So richtig E. Reisch a. a. O., S. 6. Dazu die Diskussion am 7. Kongreß für Frühmittelalterforschung: Beiträge zur Kunstgeschichte und Archäologie des Frühmittelalters, Wien 1962, S. 96ff.

[14]) G. Brusin-P.C. Zovatto, Monumenti paleochristiani di Aquileia e di Grado, S. 119ff.

[15]) Niederringung des Licinius durch Konstantin.

[16]) E. Schwartz, ACO (1927) I/1/3, S. 3.

geweiht war[17]). Auch das folgende Konzil von 449, die sogenannte Räubersynode, hat in dieser Kirche stattgefunden.

Ein Elementarereignis hat diese Basilika zerstört[18]). Der genaue Zeitpunkt konnte nicht eruiert werden; stilkritische Erwägungen E. Reischs verweisen den Neubau der Kirche, der entsprechend dem veränderten Kunstwollen als Zentralkuppelbau aufgeführt wurde, in voriustinianische Zeit[19]).

Diese verhältnismäßig einfache Anlage hat eine Länge von rund 46 m, die Breite blieb gleich. Konstruktiv maßgebend war das in der Mitte angelegte Pfeilerpaar von rund 4,70 × 3,65 m, dem an der Westmauer und an der Apsis mächtige Zungenpfeiler entsprachen. Die Dreischiffigkeit blieb bestehen, nur war zuletzt das Mittelschiff (12,30 × 31,35 m) fast viermal so breit wie die Seitenschiffe. Der quadratische Kuppelraum liegt nicht ganz in der Mitte der Kirche, die Kuppel selbst wurde von mächtigen Bogenkonstruktionen, die sich von Pfeiler zu Pfeiler spannten, getragen. Interessant ist die Konstruktion an den den Seitenschiffen zugewendeten Teilen, wo eine dreifache Arkade das Gewölbe trug. Die Seitenschiffe waren mit einer einfachen Tonne gedeckt. Um den Schub abzufangen, verstärkte man die Längswände durch Pfeiler und schob zwischen dem alten Narthex einen neuen ein. Knapp vor dem Bischofsthron hat Knoll vier Säulenbasen festgestellt und angenommen, daß diese zum Bau der Kuppelkirche gehörten[20]). Doch stören sie die hier angeordnete Priesterbank.

Beiderseits der Apsis lagen im Mauerwerk eingelassen Prothesis und Diakonikon; die Räume waren mit Tonnengewölben eingedeckt.

Atrium und Baptisterium wurden weiterverwendet. Der alte Narthex wurde zum Exonarthex; zu seinem Schmuck wurden vor den Längswänden je vier Doppelsäulen aufgestellt und Pfeiler in die Ecken gesetzt. Den Boden bildete ein Mosaik. Exzentrisch liegt die Mitteltür, die auf dem Türsturz die Inschrift des Bischofs Johannes trägt[21]). Dieses Tor gehört nicht zum ursprünglichen Bau, sondern wurde später durchgebrochen.

[17]) J. Keil, a. a. O., S. 101, Nr. 35. [18]) Reisch, a. a. O., S. 8.

[19]) Es ist nun auffallend, daß ich bei der Freilegung des Hanghauses I, das an der Südseite der Kuretenstraße gegenüber dem Hadrianstempel liegt, ebenfalls eine starke Zerstörungsschichte zwischen den Straten 4 und 5 konstatieren konnte. Hier gelang es, dank stratigraphischer Methoden, den Zeitpunkt näher zu eruieren; er fällt in den Anfang des 6. Jh.s; vgl. *Anz. Öst. Akad. Wiss.* 1961, S. 46.

[20]) Knoll, a. a. O., S. 62. Diese Anordnung ist exzeptionell; Parallelen sind keine zu erbringen. Richtig gedeutet hat sie E. Reisch, a. a. O., S. 11, der vermutet, daß diese Säulenstellung erst aufgerichtet wurde, als die Kuppelkrone zerstört war und durch eine in der Apsis gelegene Tür der Zugang zur späteren Pfeilerbasilika ermöglicht wurde.

[21]) Keil, a. a. O., S. 98, Nr. 28. Johannes wurde 451 n. Chr. Bischof von Ephesos. Seine Einsetzung erfolgte auf dem Konzil von Chalkedon.

Licht erhielt die Kuppelkirche von Fenstern, die in der Kuppel eingelassen waren. Die Scheitelhöhe der Kuppel nimmt Knoll mit über 20 m an[22]). Östlich der Kuppelkirche blieb ein freier Raum, der keine besondere architektonische Ausgestaltung erfuhr. Hier blieb als Ruine die Apsis der Säulenbasilika stehen. Hinter ihr liegt der noch nicht untersuchte Palast des Erzbischofs. Wie lange die Kuppelkirche als Bischofskirche in Funktion war, wissen wir nicht. Reisch nimmt an, daß sie im späteren Verlauf des 7. Jahrhunderts zerstört wurde. Vermutlich wurde sie während der Arabereinfälle der Jahre 663—678 n. Chr. geplündert und zerstört[23]). 668 war Mu'āwija in Ephesos.

Als Nachfolgerbau entstand östlich der Kirche eine kleine Pfeilerbasilika, welche die Apsis der alten großen Kirche weiterverwendete. Der Bau ist ein richtiges Zeugnis der Verarmung; nicht einmal eine Ikonostasis aus Marmor ist vorhanden. Grotesk muß die mächtige Apsis des alten Kirchenbaues zu der bescheidenen Pfeilerstellung und den darüberliegenden Emporen kontrastiert haben. Das Diakonikon wurde als bescheidenes Baptisterium eingerichtet. Die Apsis der Kuppelkirche mit einer im Scheitel hineingebrochenen Türe bildete den Zugang[24]). Bischofsthron und Priesterbank fehlen. Der Sitz des Bischofs war also bereits in die Johanneskirche verlegt. Auch diese Kirche wurde zerstört; vielleicht tragen die Arabereinfälle Maslamas 713—718 die Schuld daran[25]). Ephesos war 716/717 das Winterquartier Maslamas, der Ephesos erobert haben muß[26]). Nach der Zerstörung wurde die Kirche nochmals renoviert. Zwischen die Pfeiler setzte man Säulen; die Seitenschiffe erhielten jetzt ebenfalls Säulenstellungen, um die Emporen zu stützen.

In dieser Zeit, vermutlich unter der Regierung Leons III. (717—741), entstand die neue Stadtmauer, die nur mehr einen Bruchteil der lysimachischen Stadt umschloß[27]). Eine genaue Datierung der Mauer durch Grabung

[22]) Knoll, a. a. O., S. 61.

[23]) E. Reisch, a. a. O., S. 11. — Konstant. VII. Porphyrogen., De admin. imp. 20 (Moravcsik, S. 84). — Ostrogorsky, a. a. O,, S. 94. — J. Keil, Führer durch Ephesos, S. 75.

[24]) Knoll, a. a. O., S. 63ff. — Reisch, a. a. O., S. 11.

[25]) Ostrogorsky, a. a. O., S. 125ff.

[26]) J. Keil, Führer, S. 25. — Die von Louis Hopfgartner in den *Studi Genuensi* 4 (1962/63) 39ff. verlegte Lokalisierung von Alto Luogo-Figila (Fuyla) nach Arvalia beruht auf der fehlerhaften Übersetzung des Reiseberichtes des hl. Willibald. „*Ab Epheso duo miliaria secus mare villam magnam, quae vocatur Figila*" heißt: 2 Meilen von Ephesos längs des Meeres ein großer Ort, mit dem Namen Figila; secus heißt nicht „zwei Meilen vom Meer entfernt."

[27]) Trotz des Niederganges muß aber Ephesos, und zwar die Stadt, um den Panairdağ damals noch eine bedeutende Rolle gespielt haben. Unter Leon III. wurde das Thema Thrakesion vom Thema Anatolikon abgetrennt und Ephesos dessen Zentrum: Ostrogorsky, a. a. O., S. 127. Das neue Thema wird 741 zum ersten Mal in der Literatur genannt.

fehlt bis jetzt; nach ihrer Konstruktion mit tenaillenartig geführten Knicken enspricht sie nicht dem Schema frühbyzantinischer Anlagen[28]).

Die Mauer besteht im Norden, nahe beim koressischen Tor, aus zwei Schalen, die aus Altmaterial — vornehmlich von der lysimaschichen Stadtmauer — stammen. Zwischen den beiden Mauern vergoß man ein sehr hartes, schichtweise gelegtes Gußmauerwerk. Die Mauerstärke schwankt zwischen 3,3 bis 3,4 m. In den übrigen Teilen ist sie aus Bruchstein aufgemauert, die Fronten sind glatt und ohne Quaderverkleidung.

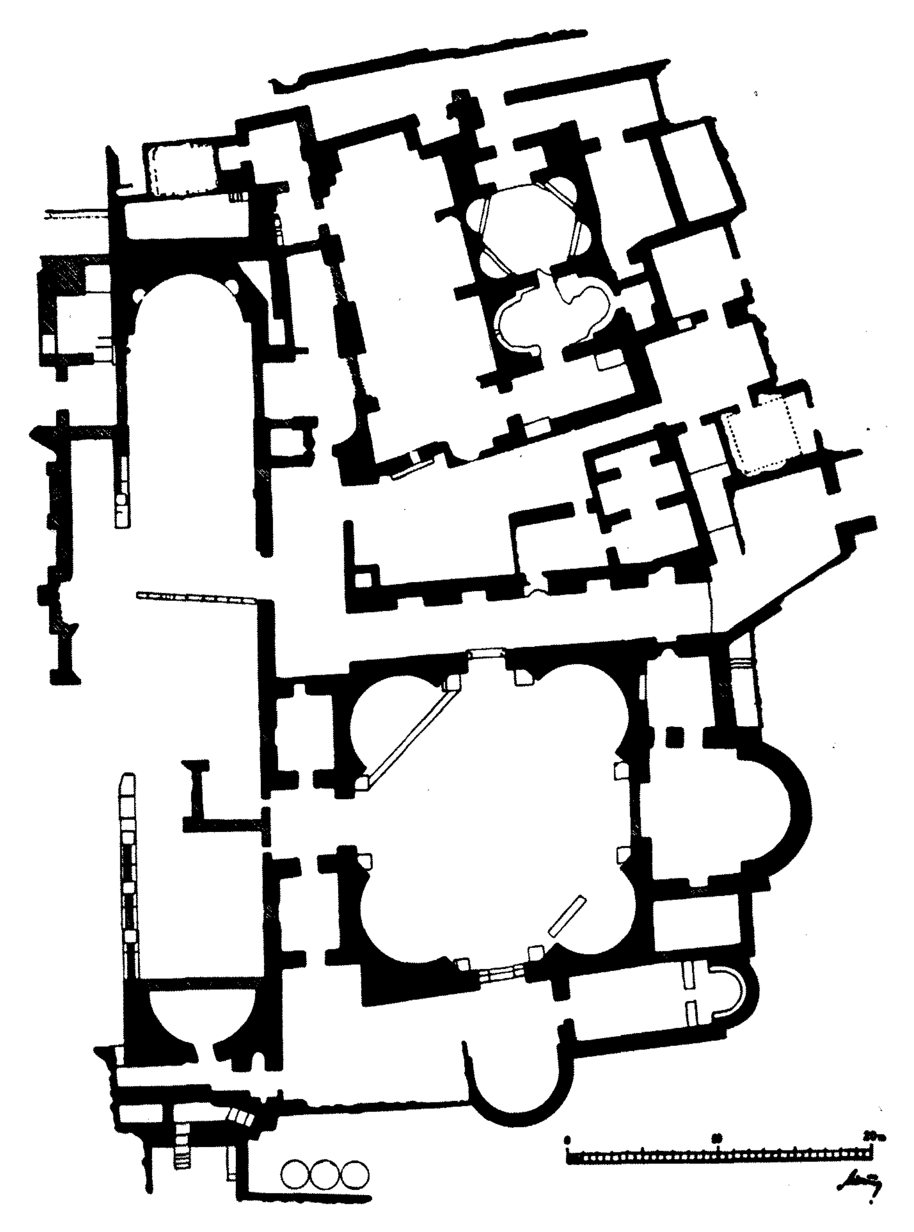
200 m von der Marienkirche entfernt liegt einer der bedeutendsten Profanbauten des byzantinischen Ephesos. Diese Anlage hat Franz Miltner in den Jahren 1954—1956 untersucht. Ungefähr nord-süd orientiert liegt hier ein rund 75 × 50 m messender Baukomplex, den Miltner als byzantinisches Bad ansprach[29]). Eine Analyse des noch nicht völlig freigelegten Baues wird aber zeigen, daß diese Deutung durchaus nicht als sicher anzusehen ist[30]). Zu unterscheiden sind zwei verschieden orientierte Anlagen: Im Norden, gegen die Frontseite nach Südosten verschoben, ein rund 30 ×26 m großer Baukomplex, dessen Gesamtform ein Rechteck bildet. Sein Konfiguration muß, wie diee Autopsie zeigte, auf einem älteren Grundriß basieren. Hier fand auch Miltner[31]), daß die Substruktionen dieses Teiles auf Mauern, die aus der frühen Kaiserzeit stammen, gebaut sind. Eine Datierung ermöglichen die zum Teil hoch erhaltenen Wandmalereien, die im übrigen in zwei Schichten aufgetragen sind. Die älteren entsprechen dem 3. pompeianischen Stil, die jüngeren gehören dem dritten Jahrhundert an. Der Teil enthält nun eine kleine Badeanlage, die aber niemals als öffentliches Bad angesprochen werden kann. Es handelt sich um einen 6,5 ×5,5 großen Konchenraum mit Suspensur, dessen Heizung im Norden lag. Über dem Heizschlauch befand sich direkt darauf gesetzt die rund 3 × 1,5 m große Wanne. An ihn schließt eine ovale Raumeinheit, die als Sudatorium zu bezeichnen sein wird. Davor liegt ein 8 ×3,5 m messendes Zimmer mit zwei in der Diagonale liegenden Becken, der bescheidene Ersatz des Frigidariums. Um den Komplex legen sich im Süden und Westen je ein Flur, bei welchem spätere Einbauten das ursprüngliche Aussehen verun-

[28]) Zur Befestigung J. Keil *Öst. Jh.* 15 (1912), B., Sp. 190ff.; ders., *Öst. Jh.* 18 (1915), B., Sp. 279ff. Dazu vgl. jetzt W. Müller-Wiener, *Istanb. Mitteilungen* 11 (1961), 86ff. in dem schönen Aufsatz „Mittelalterliche Befestigungen im südlichen Jonien."

[29]) F. Miltner, *Öst. Jh.* 42 (1957), Sp. 44ff.; 43 (1958), Sp. 4ff.; 44 (1959), Sp. 244ff.; vgl. dazu W. Müller-Wiener, *Gnomon* 32 (1960) 724.

[30]) Dazu schon W. Müller-Wiener, *Gnomon* 32 (1960) S. 724.

[31]) F. Miltner, a. a. O., Sp. 249. Die jüngere Malerei zeigt übrigens die gleichen ornamentalen Motive wie die zweite Malschicht im Hanghaus II. vgl. *Anz. Öst. Ak. Wiss.* 1964, S. 44.



Palast des byzantinischen Statthalters

klären. Zwischen dem westlichen Korridor und den eigentlichen Baderäumen befindet sich noch ein großer Saal von 21 ×8,2 m; er öffnete sich ursprünglich gegen Westen mit drei breiten Toren (je 2,7 m), die direkt in den Korridor, führten. Der Saal besaß ebenfalls Hypokausten, muß also zum Badebetrieb gehört haben. In einer späteren Periode vermauerte man die Tore und baute an den Nischen der Ostmauer Wannen ein. Südlich schließen Wohnräume an. Dann folgt ein 3,3 m breiter Korridor, der die Verbindung zum Südkomplex herstellt. Diesen beherrscht ein großer Konchensaal von 19 ×19 m Grundfläche (≃ 63 × 63 Fuß). An den vier Ecken sind 6 m (= 20 Fuß) breite und 3,3 (= 11 Fuß) tiefe Konchen eingelassen, so daß ein Achteck entsteht, von dem je zwei aneinanderstoßende Seiten im Verhältnis von 9:5 stehen. Vorgelegt sind hier 8 Pfeiler auf welchen Säulen standen. Auf den Säulen lagen keine Architrave, sondern Kämpferplatten, welche den Gurtbogen trugen. Auf den Bogen ruhte dann die Kuppel des Saales. Der Radius ihres Grundkreises hat ca. 9 m (30 Fuß) betragen. Da der Grundriß kein ideales Quadrat ist, war auch die darübergespannte Kuppel keine Kugelkalotte, sondern eine komplizierte Korbbogenkonstruktion, die dem Architekten alle Ehre macht[32]). An den Konchensaal schließt im Osten, durch eine breite Türe verbunden, ein quergelegter Raum mit breiter Apside. Die Maße betraten 5,7 ×8,7 m (= 19 ×29 Fuß) ; an der Ostseite öffnet er sich in einer Breite von 7,5 m (25 Fuß) mit einer genau 3 m (10 Fuß) tiefen Apside.

Beiderseits von diesem Bauteil lagen kleine rechteckige Räume, zu welchen Türen den Zugang gaben. Schon Miltner hat erkannt, daß der Grundriß noch mehr aber der Aufriß an offizielle Bauten erinnert. Er sprach von einem Baptisterium mit überdimensionierter Größe[33]) oder von einer Kirche mit stark gegliederten Narthex. Ihn störte der abgetrennte Apsidalraum, der auch für die Deutung des Baues maßgebend ist. Es handelt sich sicher nicht um eine Kirche, sondern vermutlich um den Audienzsaal des Statthalters. Der apsidale Raum hinter dem Konchensaal ist nichts anderes als das Derivat der alten Gerichtsbasilika, in welcher der Proconsul Asiae, ursprünglich auf dem Tribunal sitzend, in Ephesos Recht sprach. An den Konchensaal ist im Süden, organisch damit verbunden, eine kleine Kirche angebaut. Die Maße sind bescheiden und betragen 12 ×4,5 m (= 40 ×15 Fuß). Es handelt sich um die Hauskapelle der ganzen großen domus. Zu einer Einheit schließt die etwas heterogenen, nicht einheitlich konstruierten Bauteile der an der Westseite die ganze Front ausfüllende doppelapsidale Saal zusammen. In den Apsiden befanden sich Mosaiken; die Maße sind beachtlich und betragen ohne Apsiden

[32]) Hier sind noch Nachmessungen an den Gurtbögen und Konchenresten nötig, um die geometrische Grundform zu erarbeiten.

[33]) *Öst. Jh.* 43 (1958), B., Sp. 14.

39,7 × 7,6 m (≃ 132,5 × 25,5 Fuß). An der Straßenfront öffnete sich dieses großartige Vestibulum durch eine Säulenstellung mit Arkaden. Diese Anlage erinnert lebhaft an die spätantiken Palastbauten, die uns schon vor Jahren K. M. Swoboda nahegebracht hat[34]). Es ist hier die gleiche Palastfassade vorhanden, die Swoboda in Dyarbakr erwähnt, die auch in den Palastbauten des Mittelalters weiterlebte; nur daß unsere Anlage älter ist und etwa im 6. Jahrhundert entstanden sein dürfte. Ob sie allenfalls zweistöckig war, kann ich noch nicht sagen; dazu sind weitere Untersuchungen nötig. Diese Pfeilerfassaden mit Arkadenstellungen sind uns ja auch aus der byzantinischen Malerei, vor allem aus den Menologienbildern bekannt. Nicht viel anders als eine Palastfassade auf einer Miniatur aus dem sogenannten Menologion Basileios' II. wird auch unsere Westfassade in Ephesos ausgesehen haben[35]). Das Vorbild übrigens für diese Fassadengliederung hat der große Palast Diokletians mit seiner langen Arkadenfront an der Meeresseite gegeben.

Ich kann also diesen Gebäudekomplex nicht als byzantinische Badeanlage ansprechen, sehe vielmehr hier den Palast des byzantinischen Statthalters. Hier wird vielleicht zuerst der ἀνθύπατος und später der στρατηγός des Themas Thrakesion residiert haben. Der Bau hat lange bestanden; das zeigen die vielen Umbauten und Einbauten. Zum Schluß — wann, wissen wir nicht — hat man die Fassade als Rückseite für ein Wasserreservoir verwendet und die Säulenpostamente mit eingezogenen Mauern geschlossen[36]). In dieser späten Zeit hatte hier kaum mehr der Strategos seinen Sitz; er war längst in das feste Hagios Theologos gezogen, auf den Hügel von Ajasoluk, der — wie die letzten Funde zeigten — bereits in der mykenischen Epoche besiedelt war. Auf dem steilen und weithin sichtbaren Hügel entstand im Anschluß an die berühmte Johanneskirche eine Dorfsiedlung, die dann im Mittelalter den Namen Hagios Theologos annahm. Dieser wurde im Italienischen verballhornt und durch Volksetymologie in Alto logo umgewandelt.

Auf dem generell Nord-Süd in einer Länge von rund 900 m sich erstreckenden Rücken, dessen maximale Breite 300 m beträgt, wurde bereits vor Konstantin der Grabplatz des hl. Johannes des Theologen verehrt[37]). In konstantinischer Zeit wurde das Grab etwas reicher ausgestattet; es entstand ein Memorialbau, der bei den Grabungen gefunden wurde. Die Maße betragen rund 19,5 ×18,5 m; die Höhe konnte Hörmann mit 17,16 m errechnen. Dieses Martyrion[38]) bildete den Kern für eine großzügige Kirchenanlage in Kreuzform, die auf Grund verschiedener Erwägungen der Ausgräber, die sich vor allem auf stilkundliche Forschungen der Kapitellformen stützten[39]), in der

[34]) Römische und Romanische Paläste, 1924, S. 185ff.

[35]) K. M. Swoboda, a. a. O., Taf. VIIb.

[36]) Miltner, a. a. O., Sp. 12, Anm. 7.

[37]) Vgl. O. Benndorf, F. I. E. I. S.

[38]) Vgl. A. Grabar, Martyrium I S. 152ff.

[39]) F. i. E. IV/3, S. 200.

Zeit von 390—420 v. Chr. entstand. Der Bau scheint — von geringfügigen Zubauten abgesehen — in einem Zuge[40]) errichtet worden zu sein. Er gehört zu einem Typus, der erst kürzlich S. Guyer und J. Lassus behandelten[41]). Offen bleibt die Frage, wer als Bauherr zu bezeichnen ist. Im Westen erstreckt sich ein dreischiffiges Langhaus, an der Nord- und Südseite liegen ebenfalls gleich große Querhäuser. Breit ausladend liegt der Ostflügel mit seinen Schiffen. Zentrum des Baues war das Grab des Heiligen, über welchem der Altar lag. Ein Schacht führte zur Grabkammer, die zu allen Zeiten begehbar war. Dieses östliche Schiff war übrigens bestimmend für die Breite des justinianischen Baues, wie auch das Westschiff, dessen Gesamtbreite dem Ausmaß des justinianischen Mittelschiffes entsprach. Taf. Ib und II.

Diese Anlage wurde dann im Züge des großen Aufbauwerkes Justinians abgetragen und durch einen imposanten Neubau ersetzt, der zu den grandiosesten Schöpfungen byzantinischer Architektur gehört. Wohl gleichzeitig damit erfolgte der Bau des sogenannten Tores der Verfolgung. Wie wir aus einer gründlichen, aber noch nicht abschließenden Untersuchung W. Müller-Wieners wissen, sind bis jetzt insgesamt drei große Bauphasen bei diesem Tor zu unterscheiden. Eine Periode, die der justinianischen Epoche zuzuzählen ist, eine Verstärkung und ein Umbau nach den Arabereinfällen (wohl nach 718) und schließlich die letzte Befestigung und Erhöhung der Türme in der Laskaridenzeit (1204—1259), die an dem für diese Periode typischen Kästelmauerwerk zu erkennen ist[42]).

Das drei Meter breite Tor der Verfolgung wird von zwei annähernd gleich großen Türmen flankiert, deren fast quadratischer Kern beim Westturm 8,06 ×7,83 m, beim Ostturm 8,02 ×7,66 m mißt. Mit Fuge setzen östlich und westlich die Flügel der Umfassungsmauer an[43]). Ein breiter trapezförmiger Torhof mit den Maßen: Südsbreite 14 m, Nordbreite 12,81 m, Länge 24,75 m (Ostseite) und 26,23 m (Westseite) schloß an. Ihn begrenzt im Norden ein breites Tor mit drei Durchlässen. Das Mauerwerk besteht aus Quaderverkleidung, die ausnahmslos aus Spolien besteht, den Kern bildet hartes Gußmauerwerk.

[40]) Hörmann neigt dazu, daß dieser Bau in Etappen entstanden sei. Doch spricht dagegen, daß diese Anlage fest ausgewogene Verhältnisse aufweist. Darüber mehr in einem demnächst in den Öst. Jahresheften erscheinenden Aufsatz.

[41]) J. Guyer, Grundlagen mittelalterlicher abendländischer Baukunst, S. 74ff. — J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syre, S. 149.

[42]) Müller-Wiener, a. a. O., S. 101.

[43]) Umfassungsmauer und Türme sind vermutlich gleichzeitig, da die Baufugen technisch bedingt sind; sie sollten Setzungsrisse verhindern. Allerdings kann auch daran gedacht werden, daß ursprünglich, schon in iustinianischer Zeit, nur der Torbau als monumentaler Zugang zur Johanneskirche errichtet wurde. Vgl. Müller-Wiener, a. a. O., S. 93, Anm. 165.

Nach den Arabereinfällen wurden die Tortürme verstärkt und erhielten eine dreieckige Vorlage, so daß jetzt ein fünfeckiger Grundriß zu Stande kam. Auch dieser Vorbau zeigt die gleiche Mauerkonstruktion aus Spolien und Hinterfüllung. Auch zwischen den Türmen erfolgte oberhalb des Tordurchganges eine Verstärkung des Mauerwerkes.

Das Innentor mit drei Durchgängen hatte nach Keil ebenfalls fortifikatorische Bedeutung[44]); doch dürfte hier Müller-Wiener richtiger gesehen haben, der annimmt, daß der Torbau rein repräsentativen Zwecken diente[45]). Die Außenfront des Tores schmückten geschickt verlegte Reliefplatten alter Sarkophage, darunter auch solche aus dem Leben des Achilles. Die Schleifung Hektors wurde namengebend für das Tor; glaubte man doch in dieser Szene das Martyrium eines christlichen Heiligen erkennen zu können.

Grabungen des Museums in Selçuk unter der Leitung des Direktors Musa Baran, die mit amerikanischen Geldern durchgeführt wurden, zeigten, daß im fortgeschrittenen Mittelalter, vermutlich schon in seldschukischer Zeit (14. Jahrhundert) im Torhof Wohnstätten und Arbeitsbetriebe u. a. eine Töpferei, eingebaut wurden. In dieser Spätzeit war der Platz zwischen dem Tor der Verfolgung und der justinianischen Kirche eng mit Wohnhäusern verbaut, die fast ausnahmslos Altmaterial verwendeten. Beherrschend erhob sich dann, Ost-West orientiert, der über 130 m lange Kirchenbau Justinians (527—565 n. Chr.). Da eine Bauinschrift nicht gefunden wurde, kann eine genaue Datierung nicht gegeben werden, Taf. I b und II.

Die gesamte verbaute Fläche beträgt 130 ×70 m. Der Baugrund besteht aus einer mehrere Meter hohen Aufschüttung, die deutlich erkennen läßt, daß der Hügel in römischer Zeit verbaut gewesen war[46]). Im Westen ruht das Atrium der Kirche auf hohen gewölbten Substruktionen. Das Atrium liegt jetzt, dank den Freilegungsarbeiten der amerikanisch-türkischen Johannesgesellschaft, frei, so daß man erkennen kann, wie hier das justinianische Atrium auf älteren vorjustinianischen Stützmauern aufzusitzen scheint[47]). An drei Seiten umgibt es eine 4,7 m breite Porticus, die von Säulen mit Bogen getragen wurde. Auffallend ist es, daß die Achse des Artiums um 3,5 m gegenüber der Achse der Kirche nach Norden verschoben ist[48]).

An der Ostseite liegt ein stark gegliederter Exonarthex, der nicht zum ursprünglichen Bau gehörte. Seine Maße sind bescheiden, die Breite beträgt 2,24—2,30 m. Sieben Eingänge führten in den breiten Narthex der Kirche[49]).

[44]) Keil, Führer, S. 32. [45]) A. a. O., S. 94. [46]) F. i. E. IV/3, S. 18.

[47]) So Müller-Wiener, a. a. O., S. 91, Anm. 161.

[48]) Hörmann, a. a. O., S. 27. Das spricht dafür, daß ältere Substruktionen weiterverwendet wurden und man die geringfügige Verschiebung in Kauf genommen hat, um Mauerwerk zu sparen.

[49]) Diese Türen sind in der Spätzeit vermauert worden, als man Wohnräume hier ein-

Im südlichsten Joch wurde in der Spätzeit eine Wendeltreppe mit dem lichten Maß von 2,8 im Quadrat eingebaut. Hörmann sah darin einen Aufgang zu den Emporen[50]). Doch befinden sich beiderseits der Apsis zwei doppelläufige große Treppenanlagen, die den bequemen Zugang zu den Emporen ermöglichen. Hier handelt es sich vielmehr, wie ich glaube, um einen Einbau, der von einem Minarett herrührt.

Seit dem Niedergange der Laskaridenherrschaft und vor allem, seitdem unter Andronikos II. (1282—1328) die byzantinische Seeherrschaft verfiel[51]), kam das flache Land in die Hände der Türken; nur die Städte ragten als byzantinische Festungen wie Inseln aus dem islamischen Meer heraus[52]). In dieser Zeit wurde die Johanneskirche in eine Moschee umgewandelt. Der dreitorige Narthex[53]) führte zum Kirchenschiff, das Verhältnis von Länge zur Breite ist 1:4. Es folgt das mächtige 93,15 m messende Langhaus. Das Verhältnis der Schiffbreite ist drei zu eins. Die Joche sind symmetrisch angeordnet; zwei schmale begrenzen an der West- und Ostseite je zwei breite in der Mitte. In den großen Jochen gliedern je vier Säulen den Raum. Die Joche sind Rechtecke, das Maß beträgt 11,3 × 15,2 m. Zentrum der ganzen Anlage ist das 18,78 große Quadrat, das von den 4 mächtigen Zentralpfeilern eingeschlossen wird. Von ihm gehen Nord-, Süd- und Ostschiff ab. Hier wird eines der Grundprinzipien des konstruierenden Architekten kenntlich. Die Länge der Kirche beträgt 93,15 m, das Querhaus — denn als solches muß man es wohl bezeichnen — mißt 31,32 m, also beide 62,64 m. Das Verhältnis von Länge zu Breite beträgt also rund 3:2[54]). Ein weiteres Verhältnis zeigt sich, wenn man an der Nahtstelle von Langhaus und Querhaus mißt. Es ergibt sich in der Längenerstreckung ein Verhältnis von 1:1, das heißt also, die Erstreckung des Langhauses entspricht der Erstreckung der Breite des Querschiffes + der Länge des Ostschiffes. Nord- und Südschiff sind gleich konstruiert; das von den Pfeilern eingefaßte Quadrat mißt 12,70 × 12,71 m, während das im Osten anschl eßende Quadrat wie das in der Mitte liegende 13,78 m beträgt. Die schmalen Seitenschiffe des Langhauses, die mit Tonnen eingedeckt waren, führen auch um die Seitenflügel herum. Im Osten fehlen sie. Zwischen den östlichen Vierungspfeilern liegt die breit geschwungene Priesterbank mit dem Synthronon für den Bischof. Um diese führt ein 1,2 m breiter Umgang, wie solche auch bei der Irenen-Kirche in Konstantinopel und in

richtete. Das kann nur geschehen sein, als die Kirche nicht mehr als Kultbau in Verwendung stand.

[50]) Hörmann, a. a. O., S. 32. [51]) Ostrogorsky, a. a. O.; Keil, Führer, S. 28.

[52]) P. Wittek, Das Fürstentum Mentesche, Studien zur Geschichte Westkleinasiens im 13.—15. Jh., Istanbul 1934. [53]) Maße 28,55 × 7,27 — 7,41 m.

[54]) Der Fehler beträgt insgesamt 0,8 m beim Innenmaß. Nimmt man die Außenmaße, so beträgt er faktisch gleich 0. Darüber mehr in einem demnächst in den Jahresheften erscheinenden Aufsatz.

Nikopolis in Epiros festzustellen sind. Das Bema liegt um 2 Stufen höher als das Schiff; auf ihm stand der Ciboriumaltar.

Der Apsisraum ist länger als das Nord- und Südschiff und mißt 22,3 m. Die Breite entspricht der des Langhauses und beträgt 15,78 m. Das hier von den Pfeilern gebildete Rechteck ergibt ein Maß von 15,78 × 12,93 m; das davon umschlossene Kuppelquadrat hat 12,55 m Seitenlänge. Beiderseits des Chors liegen Prothesis und Diakonikon. Wie beim Nord- und Südschiff stehen je drei Säulen zwischen den Pfeilern. Auf den mächtigen Arkaden ruhte der zweite Stock; hohe Gurtbogen trugen dann die sechs großen Kuppeln, die Schiff, Querbau und Chor abdeckten. Den hochgezogenen Narthex deckten fünf kleine Kuppeln, so daß insgesamt 11 Kuppeln das Dach krönten. Den Boden bildeten Mosaiken. Hörmann konnte eine befriedigende Rekonstruktion erstellen. Längs des Langhauses sind an beiden Seiten je drei Strebepfeiler anzunehmen, die die Aufgabe hatten, mit ihren in der Höhe angebrachten Querarmen den Schub der Kuppeln aufzufangen.

Im Norden der Kirche, zugänglich vom nördlichen mittleren Eingang, liegt das achteckige Baptisterium, das wohl schon bei Errichtung der justinianischen Kirche gebaut wurde. Später entstand unter Erzbischof Johannes — vermutlich dem, welcher unter der Regierung Justinos' II. (565—578) den Bischofsthron innehatte — das Sekreton, also jener Bau, der für die richterliche Tätigkeit des Erzbischofs vorgesehen war. In dieser Zeit wurde vermutlich der Sitz des Bischofs von der alten Siedlung auf den Hügel von Ajasoluk verlegt. Noch später entstand an der Außenseite des nördlichen Seitenschiffes eine kleine Kapelle, die mit reichen Fresken des 10. Jahrhunderts geschmückt ist. Das auf dem höchsten Gipfel des Hügels liegende Kastell ist wohl auf Grund der Mauertechnik und des Grundrisses in seiner letzten Form der Zeit des nikänischen Kaiserreiches, also der Laskaridenzeit, zuzuschreiben[55]). Der Grundriß ist polygonal; 16 Türme und Bastionen sorgten für den Schutz. Der Hauptzugang lag an der stark geschützten Südwestecke. Drei Bauperioden konnte Müller-Wiener feststellen[56]). Besonders auffallend ist der Turm 3, der ursprünglich nur eine stark vorspringende Bastion war. In Periode 3 wurde er durch Umbau zu einem weit vorspringenden Fünfeckturm umgestaltet. Der Zeitpunkt der Entstehung des Kastells ist durch keine Inschrift gesichert, doch helfen hier Beobachtungen, die wir Wolfgang Müller-Wiener verdanken[57]). Er

[55]) Hörmann, a. a. O., S. 65. [56]) Müller-Wiener, a. a. O., S. 97ff.

[57]) A. a. O., S. 99. Der äußerste Teil besteht aus großen Spolienquadern mit harter Kalkmaterialbindung; dann folgt blausteiniges Bruchsteinmauerwerk mit Zinnen und Scharten. Dieser Teil dürfte von einer Ausbesserung nach einem Erdbeben herrühren. Darauf sitzt dann Periode 3, die die Mauer um rund 2 m erhöhte. Ein massiver Talus schützte den Fuß der Mauern gegen Beschuß und Minieren.

konnte wiederholt das für die Laskaridenzeit typische Kästelmauerwerk feststellen. Prokop, der in seiner Arbeit über die Bauten Justinians die Johanneskirche nennt, berichtet nichts von der Anlage einer Befestigung. Aus historischen Erwägungen wird man die früheste Anlage in die Zeit nach den ersten Arabereinfällen anzusetzen haben[58]). Ruhe brachten damals die Siege Leons III., der die Araber bei Akroinon 740 schwer schlug und den seit 726 alljährlich erfolgten Einfällen ein Ende machte[59]). Damals entstand das Thema Thrakesion, dessen Hauptort Ephesos war. Schon 890 aber gehört das Gebiet zum neu gegründeten Flottenthema mit dem Hauptort Smyrna. Die Einfälle der Seldschuken am Ende des 11. Jahrhunderts brachten es mit sich, daß ganz Kleinasien in ihre Hände kam. Es entstanden einzelne Emirate; so saßen in Ajasoluk Tangriparmak und Marak als Herrscher. Sie wurden im Zuge der Eroberung Nikaias durch die Kreuzfahrer 1097 von Johannes Dukas vertrieben; die siegreiche Schlacht fand bei Ajasoluk statt. 1147—1149, anläßlich des zweiten Kreuzzuges, weilten Kaiser Konrad III. und König Ludwig VII. in Ephesos und feierten hier 1147/48 das Weihnachtsfest[60]). Von Ephesos, wohl dem neue entstandenen Hafen an der Kaystrosmündung, schiffte sich Konrad III. nach Konstantinopel ein. Ein Erdbeben zerstörte dann vermutlich die Befestigungen[61]), die wohl unter Johannes III. Batatzes (1222—1254) neu entstanden[62]). Ein weiteres Erdbeben scheint zu Beginn der Palaiologenzeit weitere Reparaturen nötig gemacht zu haben[63]). Bald darauf fiel Ajasoluk in die Hände der Türken. Die Versuche Andronikos' II., mit Hilfe der sogenannten katalanischen Kompanie die Türken zu vertreiben, scheiterten[64]). 1304 fiel Ajasoluk durch Aushungerung den Türken in die Hände. Seit 1307 befand sich Ajasoluk in den Händen der Aydinoḡlŭ. Die Johanneskirche wurde in eine Moschee und später in ein Magazin oder einen Basar umgewandelt. Die letzte Nachricht von der Kirche bringen die Pilgerberichte

[58]) De aedif. V 1, 6.

[59]) In Frage käme dann die Pause nach den ersten Einfällen von 663—678, d. h. die Zeit von 678—709 n. Chr. Wahrscheinlicher ist es, daß sie erst nach den Maslamazügen, die 718 endeten, entstand. Im Winter 715/716 hat Maslamas Heer in Ephesos überwintert. Müller-Wiener, a. a. O., S. 108

[60]) Ostrogorsky, a. a. O., S. 126. [61]) Müller-Wiener, a. a. O. S. 109.

[62]) Müller-Wiener, S. 110. Damals wurde auch Milet-Palatia beschädigt. Smyrna wurde, wie eine Inschrift des Kaisers Johannes III. Batatzes (1222—1254) lehrt, neu befestigt.

[63]) Müller-Wiener, S. 110, Anm. 190, denkt an Michael VIII. um 1280.

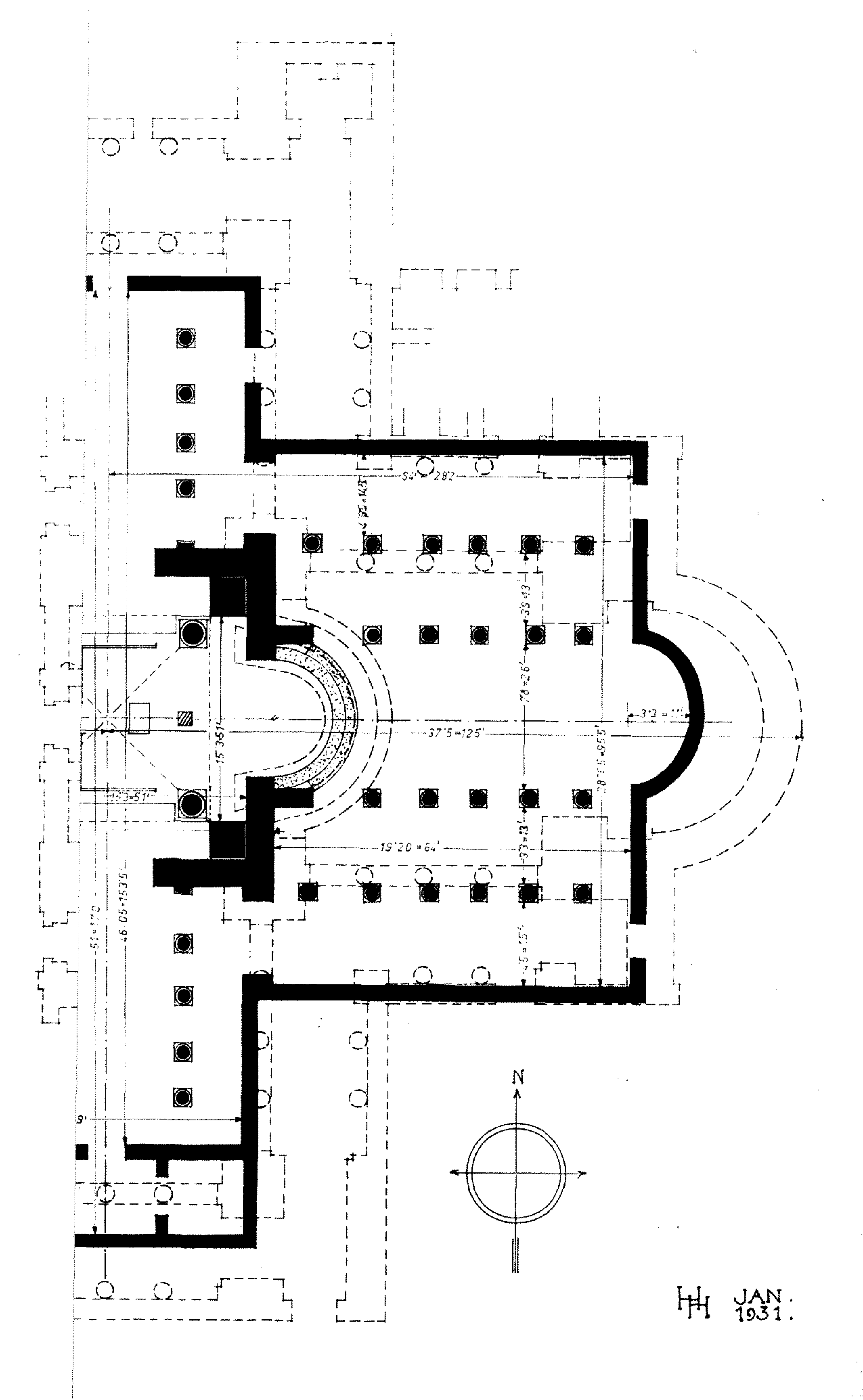
[64]) Müller-Wiener, S. 111. Die bei Louis Hopfgartner gegebenen Karten, a. a. O., Taf. III, S. 75, scheitern an der falschen Lokalisierung von Figila im Tale von Arvalia, die von der falschen Interpretation des Pilgerberichtes des hl. Willibald ausgegangen ist. Vgl. oben S. 277.

des Wilhelm von Boldensch und des Rudolf von Suchheim aus den Jahren 1335 und 1341.

Nichts wußten wir bisher vom byzantinischen Wohnhaus. Auch hier konnten die neuen Grabungen an der Kuretenstraße Auskunft geben. Wir fanden hier ein an den Hang gebautes Stockwerkhaus, dessen Anfänge in das 1. Jahrhundert v. Chr. zurückreichen[65]). Auf gewölbten Tabernen und den daraufliegenden Hyperoa ruhte einst ein großer Peristylhof. Nach dem Erdbeben von 368 verschwand dieser; der Raum wurde zu einem Lichthof mit umlaufender Galerie, von der aus die Zugänge zu den weit höher liegenden eingebauten Wohnräumen führten. Die alten Zugänge wurden vermauert; der Boden liegt jetzt oft 2,5 m höher. Auch die steilen Stiegengassen wurden abgemauert. Die spätesten Anlagen, die schon dem 9. und 10. Jahrhundert angehören, zeigen den Typus des kleinen Einzelhauses auf Terrassen; damals war hier ein Ruinengebiet, eine Vorstadtsiedlung entstanden; der hohe Bau war verschüttet, der entstandene Hügel terrassiert. Auf den Terrassen lagen verstreut kleine Einzelhäuser.

Das ist das Ende der großen μητρόπολις τῆς 'Ασίας. Diese wichtigen Funde beweisen, daß das alte Stadtgebiet außerhalb der byzantinischen Mauer auch in dieser Spätzeit, als der Sitz der Verwaltung schon längst in Altologo war, noch bewohnt wurde, vielleicht deshalb, weil hier am Hange des Bülbuldaḡ die heiße Fieberluft der versumpften Hafenebene nicht so leicht hinaufreichte. Die späteste Münze, die wir hier in einer Baugrube fanden, gehört dem Menteşereich an und ist in die Jahre 1371—1391 n. Chr. zu datieren. Prägeherr war der Fürst Ahmed Ghazi. Damals waren Ephesos und Ajasoluk nicht mehr byzantinisch, sondern gehörten zum Fürstentum der Aydin-Oḡlŭ.

[65]) *Anz. Öst. Akad. Wiss.* 1961, Nr. 9; 1962, Nr. 2; 1963, Nr. 3; 1964, Nr. 3; 1965, Nr. 6.



DIETER AHRENS / MÜNCHEN

KONTINUITÄT UND UMBILDUNG IN DER TRIERISCHEN SPÄTANTIKE

Mit 4 Tafeln

Überreste der Antike stellen sich selten in einer so unantiken Weise dar wie in der Augusta Treverorum. Spätrömische Großbauten stehen dort trotz der Ungunst der Umstände in wesentlichen Teilen aufrecht. Neue Baugedanken haben sich ihrer bemächtigt, bewahrend und weiterführend zugleich. Auch in der bildenden Kunst mußten sich mit dem Ende der Spätantike die alten Formen dem neuen Inhalt anpassen. Solche Umschichtung hat sich überall ereignet, im Osten wie im Westen des Reiches. An der trierischen Bildnerei dagegen ist bemerkenswert, daß sie zwar die Wandlungen mitvollzieht, aber umso zäher an alten Methoden festhält.

Die Frage nach der Weitergabe des spätantiken Formenbestandes und seinem verwandelten Weiterleben zählt daher zu den Grundproblemen der Archäologie Triers. Kontinuität bedeutet hier eine Stetigkeit der Besiedlung, die sich in den Wirren der Völkerwanderungszeit nicht schlagartig, sondern stufenlos den neuen Verhältnissen anpaßt[1]). Ferner muß unter Kontinuität jene Beharrungskraft einer Stadtkultur verstanden werden, die zur Zeit der Frankeneinfälle auf eine mehrhundertjährige Entwicklung zurückschaut[2]). Dieser innere Zusammenhalt zwischen Antike und Mittelalter tritt nirgendwo deutlicher zutage als am Trierer Dom, jener einzigartigen Verbindung verschiedenster Architekturstile von der konstantinischen bis zur Barockzeit. Noch heute ist es der römische Kernbau, der hier raumbestimmend wirkt[3]).

---

[1]) K. Böhner, Die fränkischen Altertümer des Trierer Landes. Berlin 1958. 1, S. 285ff. 364. — Ders., Die Frage der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter im Spiegel der fränkischen Funde des Rheinlandes, in: Aus der Schatzkammer des antiken Trier. Trier[2] 1959, S. 85ff. — Vgl. E. Salin, La civilisation mérovingienne. Paris 1949ff. — E. Ewig, Trier im Merowingerreich. Trier 1954.

[2]) R. Laufner, Das Kontinuitätsproblem in Trier. *Westfälische Forschungen* 16 (1963), 69ff.; vgl. ebenda S. 52ff. — Ders., Triers Ringen um die Stadtherrschaft vom Anfang des 12. bis zum ausgehenden 16. Jahrhundert, in: *Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Heimatschutz* 1952, S. 151ff. Vgl. E. Ennen, Frühgeschichte der europäischen Stadt. Bonn 1953, S. 223ff.

[3]) N. Irsch, Der Dom zu Trier. Düsseldorf 1931, S. 53. 65ff. — T. Kempf, Untersuchungen und Beobachtungen am Trierer Dom 1961—1963, in: *Germania* 42 (1964) 126ff.

Ein Blick auf das reiche plastische Erbe des Trierer Landes läßt die Frage aufkommen, ob auch hier eine solche Kontinuität, verstanden als Stabilisator im Wechsel der Zeitstile, nachzuweisen sei. Nachzuweisen jedoch an der konkreten Einzelform, damit nicht alles im unverbindlichen Hinweis auf eine zwar vorhandene, aber nicht näher aufschlüsselbare trierische Sonderart steckenbleibt[4]). Mancher Einzeluntersuchung wird es bedürfen, um diese Zusammenhänge deutlicher zu machen[5]). Die vorliegende Studie fragt, ob die trierische Bildnerei kontinuierende Kraft entwickelt und welche ihrer antiken Spuren ins Mittelalter hinüberführen.

Die gegensätzlichsten Erscheinungen stehen am Anfang der bildenden Kunst Triers. Ein ‚Juno'kopf claudischer Zeit gehört ganz der römischen Reichskunst an; ein etwas jüngerer Frauenkopf zeigt jene dynamisch-unklassischen Züge, die sich aus der keltischen Vergangenheit des Trierer Landes herleiten[6]). Dem fertig ausgeprägten steht ein unruhevoll werdendes Menschenbild gegenüber. Keinerlei Verbindungslinien scheint es zu geben, die hinüber und herüber führen.

Bereits wenige Jahrzehnte später haben sich solche Gestaltungsweisen einander angenähert und lassen sich an demselben Objekt nachweisen. Ein trierischer Kalksteinblock zeigt auf drei Seiten Kampfszenen zwischen Römern und Barbaren (Abb. 1)[7]). Ein Panzerreiter erwehrt sich zweier Angreifer. Die Komposition wirkt lebhaft, weil unbekümmert auf feste Verhältnisse verzichtet wird. Mantel und Schilde, Lanze und gezückte Schwerter finden sich in lockerer Anordnung zusammen. Dennoch bilden die heftig ausfahrenden Bewegungen ein spannungsvolles Gefüge, das von der Mitte aus einen förmlichen Wirbel auslöst.

Ähnlich derb sind die plastischen Einzelheiten durchgebildet. Unruhe beherrscht die Einzelform, und die gesamte Oberfläche wird von starken Impulsen in einzelne Kompartimente zergliedert. Die Muskulatur der Körper wirkt wie unverbunden, weil eine plastische Einheitlichkeit nicht erreicht ist.

[4]) H. Bunjes, N. Irsch, G. Kentenich, F. Kutzbach, H. Lückger, Die kirchlichen Denkmäler der Stadt Trier mit Ausnahme des Domes. Düsseldorf 1938, S. 2ff.

[5]) Vgl. H. Aubin, T. Frings, J. Müller, Kulturströmungen und Kulturprovinzen in den Rheinlanden. Bonn 1926. — H. Kubach, Der Trierer Kunstraum im 11. bis 13. Jahrhundert, in: *Trierer Zeitschrift* 12 (1937) 81ff. — H. Eichler, Mittelalterliche Kunst im Trierer Raum. Katalog Saarbrücken 1954.

[6]) H. Koethe, Die Hermen von Welschbillig, in: *Jahrb. d. Dt. Archäol. Inst.* 50 (1935) 198ff. 212ff., Abb. 14f.

[7]) Trier, Landesmuseum. Foto Nr. RD 62.267. F. Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier. Trier 1893, S. 180ff. Nr. 458; vgl. Nr. 206, 225, 228, 236, 459—61, 595—96. — Eichler, Katalog der Ramboux-Ausstellung. Trier 1935, S. 14, Nr. 84 (die dort genannte Zeichnung befindet sich heute im Städtischen Museum Trier).

Verbindend wirkt allein ein starkes Flächenprinzip, das die Bildzonen parallel zur Bildebene ausbreitet. Die laute Plastizität der Kompartimente erscheint demgegenüber wie nachträglich und zufällig angefügt.

Ausdruck dieses formalen Konfliktes ist eine kräftig eingetiefte Konturlinie. Sie dient der optischen Zusammenfassung und Fernwirkung[8]). Denn die Figuren besitzen von ihrem plastischen Dasein her eine zu geringe Strahlkraft, als daß sie aus dem Skandieren der Flächenwerte herauszutreten vermöchten. Auch die Konturlinie stellt einen solchen Flächenwert dar, der in krassem Gegensatz steht zu den Unterschneidungen, deren er sich bedient. Die Verzeichnung der Beine des knienden Angreifers und die sonstige ‚barocke' Wirkung des Stücks kommt dadurch zustande, daß ein flächenhaftes Denken um jeden Preis eine plastische Aussage herbeiführen will.

Der Dualismus der beiden erstgenannten Köpfe ist nicht im Verschmelzen begriffen, obwohl er nun an ein und demselben Stück auftritt. Doch wird die Verbindung des Römischen mit einer entstehenden Lokalkunst eingeleitet. Die Unausgewogenheit, mit der dies geschieht, ist mehr als nur Merkmal einer Frühstufe. Sie bringt eine tiefverwurzelte, deswegen so dynamische Unvereinbarkeit zum Ausdruck. Die Koppelung solch heterogener Bestandteile muß die Ursache dafür sein, daß bereits jetzt, in der trierischen Kunst des 1. nachchristlichen Jahrhunderts, die spätantiken Merkmale wachsender Frontalität und Flächigkeit auftreten[9]).

Gallorömische und keltische Einflüsse werden es gewesen sein, die in flavischer Zeit diese Entwicklung gelenkt haben[10]). Zeitlich dürfen die Reliefs der Mainzer Jupitersäule als Vorstufen, das Grabmal des Albinius Asper von Neumagen als Nachfahre des Reiterkampfreliefs gelten[11]). Der Block gehört

[8]) Vgl. E. Hübner, Die Bildwerke des Grabmals der Julier in Saint-Remy, in: *JdI* 3 (1888) 11. — G. Kaschnitz-Weinberg, Zwischen Republik und Kaiserreich. Hamburg 1961, S. 26.

[9]) Vgl. G. Rodenwaldt, Eine spätantike Kunstströmung in Rom, in: *Römische Mitteilungen* 36—37 (1921—22) 58ff. — Ders., Römische Reliefs, Vorstufen zur Spätantike, in: *JdI* 55 (1940) 12ff. — A. Schober, Zur Entstehung und Bedeutung der provinzialrömischen Kunst, in: *Österr. Jahreshefte* 26 (1930) 9ff. 50. — L. Hahl, Zur Stilentwicklung der provinzialrömischen Plastik in Germanien und Gallien. Darmstadt 1937, S. 60. — B. Schweitzer, Die spätantiken Grundlagen der mittelalterlichen Kunst, in: Zur Kunst der Antike, Ausgewählte Schriften. Tübingen 1963, Bd. 2, S. 280ff.

[10]) F. Winter, Stilzusammenhänge in der römischen Skulptur Galliens und des Rheinlandes, in: *Bonner Jahrbücher* 131 (1926) 1ff. — J. Hatt, Eine flavische Bildhauerschule in Trier, in: *TrZs.* 27 (1964) 130ff., Taf. 21ff.

[11]) F. Quilling, Die Jupitersäule des Samus und Severus. Leipzig 1918f. Vgl. auch H. Kähler, Ein römisches Siegesdenkmal in Mainz, in: *Germania* 15 (1931) 20ff. — W. v. Massow, Die Grabmäler von Neumagen. Berlin-Leipzig 1932, S. 42ff. —

daher dem Ende des 1. Jahrhunderts an. Die oben angedeutete Grundfrage nach Konstanz und Umschichtung stellt sich jetzt in voller Deutlichkeit.

Mit dem Bataveraufstand hatten seit 70 n. Chr. die Rebellionen der Treverer aufgehört. Es folgen jetzt zwei Jahrhunderte ungestörter innerer Entwicklung Triers und wirtschaftlicher Blüte. Ein Togati-Relief zeigt, wie sich die zwiespältige Übersteigerung des Reiterkampfreliefs in trajanischer Zeit beruhigt[12]). Die Gewandbehandlung erweist sich als weitaus geschliffener als dort, ohne an Flächigkeit zu verlieren. Die plastische Bildung der Köpfe zeigt unmittelbare Verwandtschaft mit denen des Reiterkampfes.

Die handwerkliche Fähigkeit ist gewachsen, und es kündigt sich ein Höhepunkt der provinzialrömischen Plastik Triers an. Erreicht wird die neue Stufe mit einem doppelseitig, jedoch zu verschiedenen Zeiten bearbeiteten Reliefblock (Abb. 2)[13]). Seine Bestimmung und Wiederverwendung sind noch nicht befriedigend erklärt, wenngleich die trierische Herkunft außer Frage steht. Die ältere und besser erhaltene Seite stellt den Abschluß eines Ehevertrages dar, anzusetzen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts[14]).

Die Reliefbehandlung unterscheidet hier zwischen indifferenten und höchst bewegten Teilen. Die flächenhaften Gewänder sind durch spröde Kerbungen gegeneinander abgesetzt. Eine tiefenräumliche Staffelung der Figuren wird nur im Ausnahmefall mittels sparsam gewölbter Schichten hergestellt. Hier und an sonstigen Kernpunkten der Komposition, wie den Händen, erscheint die Substanz verdichtet und gestrafft, ohne sich klar zwischen Rundplastik und Flächigkeit zu entscheiden. Ähnliches ist in der Wiedergabe der Köpfe zu beobachten. Halsfläche, Stirn und Wangenpartie sind, für sich betrachtet, fast völlig flach gebildet. Sie wirken ausdrucksleer, weil die eigentlichen Ausdrucksträger umso schärfer hervorgehoben sind. Mund- und Augenpartie brechen mitsamt der tiefen Augenbohrung in die indifferenten Flächen ein,

Koethe, Hermen 212ff., 214, Anm. 1. Der Reliefblock ST 13615 des Landesmuseums entspricht, obwohl weit flacher gearbeitet, der Stilstufe des Reiterkampfreliefs.

[12]) Trier, Landesmuseum. Hettner 30, Nr. 36; A. Büttner, Ein römischer Kalksteinblock aus Trier mit doppelseitigem Figurenrelief, in: *Germania* 39 (1961) 117ff. 126, Abb. 3.

[13]) Trier, Bischöfliches Museum. Foto Nr. 52. 2. Büttner 117ff., Taf. 26ff. Die dort Abb. 2 vorgeschlagene zeichnerische Rekonstruktion geht von einer zu großen Gesamtlänge des Stücks aus. Wäre die S. 125 behauptete flavische Datierung zutreffend, so müßte das Ehevertragrelief mit dem Reiterkampf zeitgleich sein. Ebensowenig ist dies bei Ehevertrag- und Togati-Relief der Fall. Nach Hatt (s. o. Anm. 10) sollen Reiterkampf- und Ehevertragrelief nicht nur zeitgleich sein, sondern sogar einem einzigen Monument angehört haben.

[14]) Der Materialwechsel vom Kalkstein zum Sandstein, der für die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Trier angenommen wird, kann nur bedingt als Datierungsmittel gelten. Daß auch später in Einzelfällen noch Kalkstein verwendet wurde, ist nicht generell auszuschließen; vgl. Koethe 216.

reißen sie förmlich auf. Abrupt wird die vorherrschende Flächigkeit unterbrochen, um die Kompartimente ins Plastische umzuwerten.

Ein deutlicher Stilwandel hat sich somit seit der Zeit des Reiterkampfreliefs ereignet. Statt wirbelnden Ungestüms beginnen Beruhigung, Festlegung, ja Unterdrückung um sich zu greifen. Unter dem Zwang zur Flächigkeit wölbten sich bereits beim Reiterkampf die Kompartimente in pseudoplastischer Weise hervor. Dieses Überwiegen des flächigen Prinzips bewirkt auch beim Ehevertrag die geschilderten jähen Reaktionen. Die bildnerischen Grundlagen haben sich seither nicht verändert. Lediglich finden jetzt die heterogenen Stilprinzipien zu einem produktiven Nebeneinander.

Die trierische Bildnerei tritt damit in ihre erste bedeutende Phase ein. Der zurückgelegte Weg stellt ein Stück Stadtgeschichte dar. Er führt von der unruhevollen Gründerzeit des ersten zur bürgerlichen Konsolidierung des zweiten Jahrhunderts. Diese Blütezeit des Trierer Landes hat außer dem Ehevertragrelief eine Fülle vergleichbarer Stücke hervorgebracht. Bei ihnen allen machen die angedeuteten Stilmerkmale die besondere, eben die trierische Eigenart aus[15]).

Der relativen Abfolge jener Stücke fügt sich auch die jüngere Gegenseite des Ehevertragreliefs ein[16]). Die dort gezeigte Atlantenfigur wird mit Hilfe gestaffelter Flächenwerte zusammengesetzt. Wangen- und Mundpartie grenzen linear gegeneinander. Tief ist das Auge eingesenkt. Es ist dies aber eine Einsenkung, die nicht aus plastischem Gefühl, sondern zur äußerlichen Anreicherung eines flächenhaften Denkens geschieht. Auch kompositorisch setzt eine Erstarrung ein, und Haarlocken werden zu sternförmigen Gebilden. Jedoch wird hiermit bereits der Bereich des zweiten Jahrhunderts verlassen.

Zeichen solcher Erstarrung lassen sich auch bei zwei Köpfen feststellen,

[15]) Das Ehevertragrelief kann frühestens mit dem Iphigenienpfeiler von Neumagen verglichen werden, der jedoch stärker im Antoninischen verwurzelt ist (Massow Nr. 8, bes. Abb. 35; um 160 n. Chr.). Dem Ehevertragrelief näher steht der Negotiatorpfeiler, der dessen Stileigentümlichkeit in weicherem Material wiederholt (Massow Nr. 179, bes. Abb. 81f.; um 170). Dagegen bezeichnet der Schulreliefpfeiler in seiner panzerartigen Reliefbehandlung bereits eine weiter fortgeschrittene Stufe (Massow Nr. 180, bes. Abb. 88f; um 180), ohne jedoch die Stufe der Rückseite des Ehevertrages zu erreichen (Büttner Taf. 28f.). Diese ist am ehesten dem Elternpaarpfeiler von Neumagen zu vergleichen; beide bedienen sich einer ähnlich summarischen Sprödigkeit (Massow Nr. 184, bes. Abb. 107f,; um 240). Auch der Reliefschmuck des Grabmals von Igel wird in diese Zeit gehören (H. Dragendorff, E. Krüger, Das Grabmal von Igel. Trier 1924). Im Avituspfeiler von Neumagen scheint diese Stilstufe bereits überschritten zu sein (Massow Nr. 185, bes. Abb. 113; um 250). Der Datierungsvorschlag für die beiden Seiten des Kalksteinblockes im Bischöflichen Museum lautet daher um 170 bzw. um 240 n. Chr.

[16]) Büttner Taf. 28f.

die etwa der Mitte des dritten Jahrhunderts angehören[17]). Eine Physiognomik ist hier nur im lockeren Spielen, im Entgleiten divergierender Gesichtsachsen zu fassen. Das lineare Prinzip wird hier der plastischen Materie nicht mehr Herr, und die Einzelformen erwecken den Eindruck des Zerquellens.

Ein solches formales Auseinanderbrechen bezeichnet einen Einschnitt in der Entwicklung. Zu einem vorläufigen Niedergang kommt es mit der Zerstörung Triers 275—76. Diese Notjahre bringen die bildnerische Betätigung auf einige Zeit zum Erliegen. Bereits vor der Katastrophe bewirken erste Wellen der Völkerwanderung eine zunehmende Verarmung des Trierer Landes und zugleich eine Verarmung seiner Bildkraft. Dies zeigen die genannten Köpfe, die sich in die lineare Dynamik der älteren Stücke zurückretten wollen.

Zugleich beginnt sich eine umfassende Neuordnung abzuzeichnen. Wegen der wachsenden Bedeutung der Rheingrenze war Trier schon gegen 260 unter Postumus zur Residenzstadt geworden. Diokletian erkennt ihre besondere Wichtigkeit. Maximian residiert hier 285, und Constantius Chlorus erhebt sie 293 zur Hauptstadt der nordwestlichen Reichsteile. Damit beginnt die eigentliche Glanzzeit Triers, die das ganze vierte Jahrhundert umfaßt. Die konstantinischen und valentinianischen Dynastien fördern Trier in einer Weise, die alles auf eine neue Stufe hebt. Alle Lebensbereiche scheinen gleichsam gebündelt zu werden, um wie durch einen Hohlspiegel ins Mittelalter hineinzustrahlen. Die mittelalterlichen Grundlagen Triers werden im vierten Jahrhundert gelegt.

Wiederum lassen sich die Auswirkungen dieser Erscheinungen stilistisch verfolgen. Ein Sarkophagdeckel aus der Zeit der Tetrarchie hat die Sehweise der jüngeren Neumagener Denkmäler und der Köpfe aus der Mitte des 3. Jahrhunderts hinter sich gelassen[18]). Weicher und zugleich kompakter werden hier die Figuren mit dem Reliefgrund in Beziehung gesetzt.

Ausgereift zeigt dies der Noah-Sarkophag, der am Beginn des 4. Jahrhunderts entsteht[19]). Seine Reliefs atmen den Geist einer frühchristlichen Bildhauerwerkstatt (Abb. 3). Die Darstellung der Arche Noah wird symmetrisch von girlandenwindenden Gestalten eingefaßt. Die Körper dieser Seitenszenen bestehen aus schweren, breit vorgetragenen Schichten. Doch werden sie scharf umrissen, was ihnen eine gewisse Starrheit verleiht, aber auch eherne Unverrückbarkeit.

[17]) Trier, Landesmuseum; aus dem Lenus-Mars-Tempel. Koethe Abb. 26f.; E. Gose, Der Tempelbezirk des Lenus Mars in Trier. Berlin 1955, Abb. 66f.

[18]) Trier, Landesmuseum; aus St. Irminen. Koethe 226, Abb. 32.

[19]) Trier, Landesmuseum. Foto Nr. RD 63. 19. E. Le Blant, Les sarcophages chrétiens de la Gaule. Paris 1886, S. 10, Taf. 3. 1. — Hettner 155f., Nr. 373. — F. Gerke, Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit. Berlin 1940, S. 300ff., Taf. 47, 1. — Ders., Der Trierer Agricius-Sarkophag, in: *TrZs.* 18 (1949), Beiheft 1ff., Abb. 13.

In der Hauptszene bestehen solche Körper aus dünn gestaffelten Flächenzonen. Köpfe, Gliedmaßen und Gewandbäusche wirken wie Aufgipfelungen, Verdichtungen. An Stellen minderer Bildwichtigkeit verflüchtigt sich alles in eine graphische Ferne. Plastische Wirkungen werden hier wesensmäßig mit Hilfe linearer Mittel erreicht.

Manches Widersprüchliche lebt hier noch nebeneinander. Graphische und malerische Kategorien werden vermengt, plastische Werte bald im Entweichen, bald in der Verhärtung gezeigt. Beim Reiterkampfrelief versetzten die aktivierten Details, durch lineare Netze gefesselt, die gesamte Relieffläche in Vibration. Das Ehevertragrelief erhielt sich sein plastisches Leben durch Aufreißen tiefer Schatten und durch Neutralisierung des Zubehörs. Beim Noah-Sarkophag endlich werden Gewandflächen und sonstige indifferente Zonen Teil eines sich nach vorn verlegenden Reliefgrundes. Die alte Unausgeglichenheit ist beim Noah-Sarkophag nicht überwunden, wird jedoch auf eine tiefere Ebene abgedrängt. Allgemein spätantike Merkmale beginnen die lokalen Eigentümlichkeiten zu überlagern.

Die römische Reichskunst hatte im 1. Jahrhundert die trierische Entwicklung angeregt und sie in eine bestimmte Richtung gewiesen. Selbst umgewandelt übt jetzt, im 4. Jahrhundert, diese Reichskunst erneut einen mächtigen Einfluß auf den trierischen Bereich aus, ohne daß dieser sich völlig mit ihr zu identifizieren vermöchte. Dies zeigen zwei weitere Beispiele, ein fragmentierter Sarkophag und ein heute verschollener Sarkophagdeckel[20]).

Beide Stücke gestatten nicht, durch die vordergründige Ebene des Zeitstils bis zur Lokalkomponente vorzudringen, wie dies beim Noah-Sarkophag noch möglich schien. Die konstantinische Religionspolitik ist es, von der dieser einheitliche Impuls ausgeht. Doch stehen die beiden Beispiele mit ihrer alttestamentlichen Todes- und Rettungssymbolik in einem gewissen Gegensatz zur gleichzeitigen außertrierischen Kunst[21]). Vielleicht hat dieses Verharren im Ernst des 3. Jahrhunderts seine Ursache in der ständig exponierten Lage Triers.

Doch erlebt die Stadt gegen Ende des 4. Jahrhunderts als Residenz Valentinians eine letzte Blütezeit. Schon längst ist eine stattliche Christengemeinde aufgeblüht, die lebhafte Beziehungen zum Christentum des Ostens pflegt. Dieser Zeit gehören die Hermen von Welschbillig an, deren nächste Parallelen auf dem Theodosios-Obelisken zu Konstantinopel wiederkehren[22]). Sie zeigen einen glatten, verfeinerten Klassizismus, der allerdings flauer aus-

[20]) Gerke, Agricius-Sarkophag Taf. 1, 1—2. 3. 5.

[21]) Gerke, Agricius-Sarkophag 22, 27. [22]) Vgl. Koethe 230ff.

fällt als der des Vorbildes. Ohne solche formale Beruhigung würden manche der Hermenköpfe von Welschbillig unmittelbar an die Köpfe aus der Mitte des 3. Jahrhunderts erinnern[23]).

Wurde damals unter dem Druck einer Krisenzeit auf das alte Erbteil des formalen Dualismus zurückgegriffen, so scheint ähnliches auch jetzt der Fall zu sein. Denn unvermittelt geht es nach der valentinianischen Blütezeit mit Trier als romanisierter Stadt zu Ende. Am Anfang des 5. Jahrhunderts wird unter dem steigenden Druck der Völkerwanderungsstürme die Präfektur von Trier nach Arles verlegt. Um 475 ist die Stadt endgültig in fränkischer Hand. Da Trier Bischofssitz bleibt, sind von nun an nur noch die Bischöfe Hüter der Tradition.

Mit der kirchlichen ist jedoch seit dem 4. Jahrhundert die formale Tradition eine immer engere Verbindung eingegangen. Als wichtigstes Gestaltungsprinzip hatte sich für den trierischen Bereich bis ins ausgehende 3. Jahrhundert ein abruptes Schwanken zwischen zweiter und dritter Dimension nachweisen lassen. Vor allem die konstantinische Dynastie bewirkte dann eine starke und nachhaltige Bündelung aller kulturellen Kräfte. Erst gegen das Jahrhundertende schien die trierische Lokalkomponente sich aus dieser homogenen Kulturschicht wieder befreien zu können.

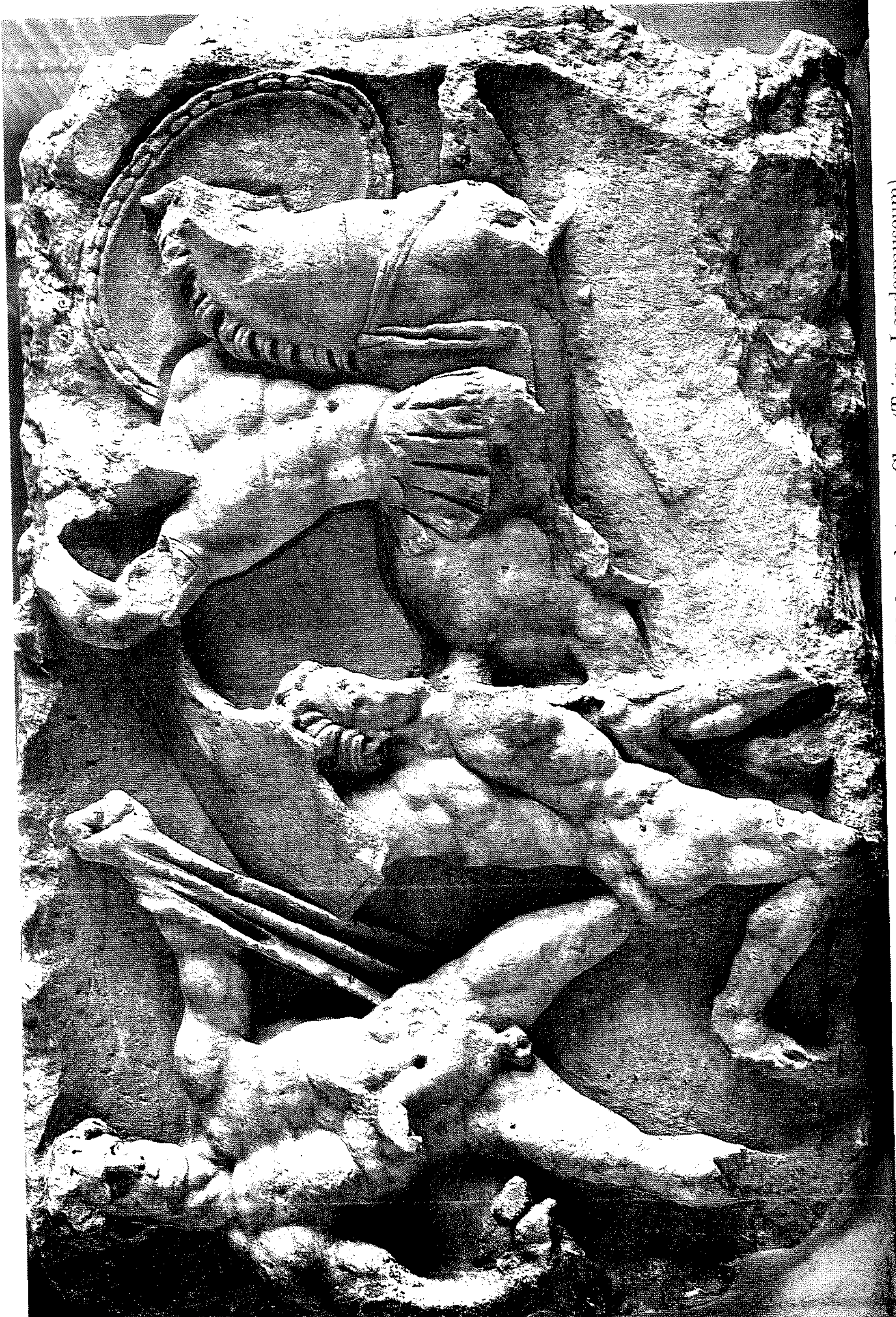
Diese kulturelle Einheitlichkeit des 4. Jahrhunderts hängt zu einem nicht zu unterschätzenden Teil mit Triers lebhaften östlichen Beziehungen zusammen. In Trier vollzieht sich in dieser Zeit der Austausch der christlichen Theologie zwischen Ost und West. Auf Veranlassung Helenas wird Agroikios von Antiocheia auf den Trierer Bischofstuhl berufen. Ab 326 entsteht nach östlichen Vorbildern die große Doppelkirchenanlage, der später ein Zentralraum mit polygonaler Memoria hinzugefügt wird[24]). Athanasios aus Alexandreia, 335 nach Trier verbannt, übt nachhaltigsten Einfluß auf Triers Griechisch verstehende Oberschicht aus. Auf liturgischem Gebiet werden wechselseitige Beziehungen zum ägyptischen Christentum geknüpft. Unter Gratian ist in Trier eine klösterliche Gemeinschaft belegt, die sich das ägyptische Mönchtum zum Vorbild nimmt.

Dies alles kann nicht ohne Folgen auf die trierische Bildnerei bleiben. Der Kampf gegen den Arianismus scheint den Stilwandel vom Naturalismus zur Abstraktion herbeigeführt zu haben, der sich an Deckenmalereien von 325 und 340 nachweisen läßt[25]). Trierische Bleisarkophage haben direkte syro-phönizische Parallelen. Die Beschläge des Paulinus-Sarkophages zeigen

[23]) Vgl. oben Anm. 17.

[24]) Kempf, Berührungen und Fernwirkungen ägyptischen Christentums im Rheinland, in: Koptische Kunst, Christentum am Nil. Katalog Essen 1963, S. 163ff.

[25]) Ebenda 165.



1. Reliefblock mit Kampfszenen, Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. (Trier, Landesmuseum)

2. Reliefblock mit Ehevertrag, um 170 n. Chr. (Trier, Bischöfliches Museum)



3. Noah-Sarkophag, Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr., Ausschnitt (Trier, Landesmuseum)



4. Platte mit Abrahams Kriegern, Mitte des 6. Jahrhunderts (Trier, Landesmuseum)





5. und 6. Pyxis mit Abrahams Opfer und Jünglingen im Feuerofen, Mitte des 5. Jahrhunderts, Ausschnitt (Trier, Landesmuseum)

östliche ikonographische Einzelheiten. Manche dieser Funde sind sicher importiert, doch dürfte vieles in einheimischen Werkstätten entstanden sein[26]).

Ungeachtet der Völkerwanderungsstürme stellen diese intensiven Beziehungen zum oströmischen Reich das kulturelle Ferment des 4. Jahrhunderts in Trier dar. Im Verein mit der allgemein spätantiken Reichskunst tragen sie wesentlich dazu bei, die vorkonstantinischen, lokaltrierischen Stilmerkmale neuzuordnen, sie auf die mittelalterliche Entwicklung hinzuleiten und sie zeitweilig zu überlagern. In der Bindung an den kirchlichen Bereich findet die östliche Komponente einen natürlichen Zugang zur frühmittelalterlichen Kunst Triers. Art, Umfang und Nachlassen ihrer Einflußnahme auf die stilistischen Lokalerscheinungen Triers sind für die Frage nach Kontinuität und Umschichtung von großer Bedeutung.

Der Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter zeigt sich zunächst am Wechsel von der Großplastik zur Kleinkunst. Deren Reihe wird durch den in Trier entstandenen Kaiserkameo vom Buchdeckel des Ada-Kodex eröffnet[27]). Er zeigt Konstantin mit seiner Familie, in einer Konstellation, die nur in Trier zu bestimmter Zeit möglich war. An diesem Beispiel höfischer Kleinkunst ist jedoch keinerlei Einwirken lokaler Erscheinungen nachzuweisen. Der Kameo ist von einer ähnlich neutral akademischen Qualität wie etwa die Deckenmalereien des Prunksaales unter der Doppelkirche[28]).

Auf solche Erstarrungstendenzen wirkt sich der Zustrom östlichen Formgutes, der nun einsetzt, belebend aus. Eine Elfenbeinpyxis mit Christus inmitten der Apostel und Abrahams Opfer stammt aus einem Moseldorf und verkörpert einen antiochenischen Bildtypus[29]). Ihre Entstehung am Trierer Hof ist nicht ausgeschlossen, da Elfenbeinschnitzer östlicher Herkunft bis nach Gallien gelangt zu sein scheinen[30]). Das Stück gehört in die letzte Zeit

---

[26]) W. F. Volbach, Spätantike und frühmittelalterliche Elfenbeinarbeiten aus dem Rheinland und ihre Beziehungen zu Ägypten, in: Schumacher-Festschrift, Mainz 1930, S. 329ff. — Gerke, Agricius-Sarkophag 4, 7. Vgl. auch H. Buschhausen, Frühchristliches Silberreliquiar aus Isaurien, in: *Jahrb. Öst. Byz. Ges.* 11—12 (1962—63) 137ff., bes. 166.

[27]) Kempf, Die altchristliche Bischofsstadt Trier, in: *Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Heimatschutz* 1952, S. 47ff., Abb. 6, Anm. 15.

[28]) Ebenda Abb. 9ff. — A. Rumpf, Stilphasen der spätantiken Kunst. Köln 1957, S. 24, Taf. 19. 84.

[29]) G. Stuhlfauth, Die Berliner Elfenbeinpyxis, in: Bericht über den 6. Int. Kongreß für Archäologie. Berlin 1939, S. 613ff. — Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters. Mainz² 1952, S. 77, Nr. 161, Taf. 53. — Ders., Frühchristliche Kunst. München 1958, Taf. 95. — Vgl. J. Kollwitz, in: *Germania* 30 (1952) 226f.

[30]) R. Delbrueck, Die Consulardiptychen. Berlin 1929, S. 161.

Triers als Residenzstadt, an das Ende des 4. Jahrhunderts. In seinem plastischen Aufbau werden trockene Kerbungen von weichster Eleganz überspielt, in einer Weise, die weder der lokaltrierischen noch der dortigen höfischen Kunst möglich ist.

Nicht allzu lange nach dem Zeitpunkt der Verlegung der Präfektur hat sich dieses Bild vollkommen geändert. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts entsteht eine Pyxis mit Darstellung des opfernden Abraham und der Jünglinge im Feuerofen (Abb. 5, 6)[31]). Die syro-ägyptischen Einflüsse des zuvor genannten Stücks sind hier anverwandelt und ins vergröbernd Volkstümliche umgebildet.

Schwer und weich werden jetzt die Flächen gegen den Reliefgrund gesetzt. Aus sich überlagernden Gewandschichten muß der Körperbau herausentziffert werden. Energische Konturierung fixiert ihn auf der Fläche. Mit graphischen Mitteln wird die Eigenbewegung einer weichen Substanz jäh zum Stillstand gebracht. Das Organische wird nur mehr als das Nicht-Graphische, als Übergangszone zwischen linearen Gebilden definiert. Solch plastisches Niemandsland wird umso spürbarer, je nachdrücklicher das zum Ornament erstarrende Beiwerk vor ihm haltmacht. Vor allem an den Beinpartien ist das zu beobachten.

Alle diese Widersprüche von Linearität und Rundung, Energie und Verflachung waren als Vermengung heterogener Darstellungweisen unter anderem Aspekt bereits beim Noah-Sarkophag zu beobachten. Vor allem kehren dessen rigorose Gestik, sein einseitig überscharfes Umreißen von Schwerpunkten hier in vergleichbarer Weise wieder: vergleichbar im Sinne einer geistigen Verwandtschaft, die ein engeres Band darstellt als jene zu den patestehenden östlichen Vorbildern.

Keine äußerlich nachrechenbare Ähnlichkeit ist hiermit gemeint, wie sie zwischen Reiterkampf- und Ehevertragrelief und, schwächer werdend, zwischen diesem und dem Noah-Sarkophag bestand. Die plastische Verfahrensweise, die Methode schlechthin ist es, die noch verglichen zu werden verdient. Eine Reihe weiterer Stücke des 5. Jahrhunderts, die ebenfalls in einer Zeit sich festigender Frankenherrschaft die östlichen Vorbilder mittels lokaltrierischer Methoden umbilden, kann mit der genannten Pyxis zusammengesehen werden[32]).

[31]) Trier, Landesmuseum. Foto Nr. D 3591 und C 6590. — W. Holmqvist, Kunstprobleme der Merowingerzeit. Stockholm 1939, S. 230, Taf. 54, 1—2. — Volbach, Elfenbeinarbeiten 77, Nr. 162, Taf. 53.

[32]) Noch aus dem 4. Jahrhundert stammen zwei Elfenbein-Zierstücke, die in der Nähe der Trierer Abrahampyxis gefunden wurden und alexandrinischen Beispielen verwandt sind (Volbach, Elfenbeinarbeiten 49f. Nr. 87, 89, Taf. 28, 30). Die Abraham pyxis selbst ist einem ravennatischen Diptychon vergleichbar, das Züge der syrischen

Ein Jahrhundert später haben sich diese Verhältnisse wiederum verschoben. Eine Elfenbeinplatte aus Trier stellt Abraham inmitten von Kriegern dar (Abb. 4)[33]). Das Stück mag gegen die Mitte des 6. Jahrhunderts, zur Zeit des Domerneuerers Nicetius entstanden sein[34]). Das Ornamentale überspinnt jetzt die gesamte Bildfläche. Es preßt die aufgeweichten Figuren in den Reliefgrund hinein und reduziert den Tiefenraum bis auf geringe Reste. Von den Schilden, die bereits zu reinen Schmuckformen geworden sind, greift dieses ornamentale Prinzip auf Helme, Panzer, Pferdehinterteile über.

Hierin kann nicht nur eine logische Fortsetzung der Abrahampyxis gesehen werden. Auch manches Östliche ist noch immer am Werk. Vergleichbar ist der Meister der Josephs-Szenen auf der ravennatischen Kathedra, der noch im Stil des 5. Jahrhunderts arbeitet[35]). Sogar Stücke wie die vor 400 entstandene, wohl kleinasiatische oder antiochenische Lipsanothek von Brescia scheinen hier nachzuklingen[36]).

Stets jedoch wird das Vorbild auf trierische Weise umgebildet. Spannungsvoll überlagert ein linear-ornamentales Netz die plastische Substanz, schneidet in sie ein und zerlegt sie in aufquellende Kompartimente. Demgegenüber sind Stücke rein westlicher Herkunft in dieser Zeit seltener zu belegen[37]). Sie unterscheiden sich von Beispielen des trierischen Bereichs ebenso wie diese von gleichzeitigen Erzeugnissen byzantinischer Kunst, etwa der vor 726

Schule trägt (Volbach 64, Nr. 125, Taf. 39). Ein bacchisches Relief in Wien, das vermutlich aus Trier stammt, erinnert an koptische Schnitzereien (Volbach 53, Nr. 100, Taf. 29).

[33]) Trier, Landesmuseum. Foto Nr. C 4688. — Holmqvist 230ff., Taf. 54. 3. — Volbach, Elfenbeinarbeiten 74, Nr. 151, Taf. 51.

[34]) Vgl. Irsch, Dom 76ff.

[35]) Volbach, Elfenbeinarbeiten 68f., Nr. 140, Taf. 43. Die Trierer Kriegerplatte kann andererseits mit den Reliefs der Aachener Domkanzel des 6. Jahrhunderts verglichen werden, die ägyptische Anklänge zeigen (Volbach 45f., Nr. 72ff., Taf. 24f.). Die Ariadne-Platte im Cluny-Museum zu Paris vom Anfang des 6. Jahrhunderts stammt aus der Trierer Gegend (Volbach 46, Nr. 78, Taf. 22); sie ist nicht nur der Aachener Domkanzel, sondern auch dem Diptychon mit Dichter und Muse in Monza verwandt, das dem alexandrinischen Kreis angehört (Volbach 44, Nr. 68, Taf. 22). Die Trierer Pantomima in Berlin vom Anfang des 6. Jahrhunderts erinnert ebenfalls an die Kanzelreliefs (Volbach 47, Nr. 79, Taf. 27). Eine Pyxis mit Isisfest aus dem 6. Jahrhundert in Wiesbaden stammt vermutlich aus dem Trierer Domschatz (Volbach 55, Nr. 105, Taf. 30). Ein Diptychon des 6. Jahrhunderts in Cambridge stammt aus Trier und erinnert an die ravennatische Kathedra (Volbach 74, Nr. 152, Taf. 50). Zu vergleichen ist auch eine römische Menas-Pyxis in London (Volbach 83f., Nr. 182, Taf. 56).

[36]) Volbach, Elfenbeinarbeiten 56, Nr. 107, Taf. 31.

[37]) Vgl. das aus einem trierischen Sarkophag stammende Diptychon des Constantius III. für dessen 2. Konsulat 417, das zwar provinziell, aber weder östlich noch typisch trierisch ist (Volbach, Elfenbeinarbeiten 32, Nr. 34, Taf. 9).

in Konstantinopel entstandenen Trierer Elfenbeintafel mit Reliquienprozession[38]).

All dies besagt, daß die mit östlichen Elementen angereicherte trierische Spätantike bis zur Zeit der Abrahamplatte, bis ins 6. Jahrhundert, lebendig gewesen ist. Ihr Ende wird eingetreten sein, bevor ein weiteres Vergleichstück entstand, eine Elfenbeinplatte mit den Brustbildern dreier Kleriker[39]). Der letztlich im Keltischen wurzelnde, beim Reiterkampfrelief anhebende Prozeß der Ornamentalisierung hat hier die Starrheit einer Endstufe erreicht. Aus der Erinnerung an die formale Unruhe östlicher Beispiele entsteht hier eine beinah pseudo-byzantinische Erscheinung. Zugleich liegt jedoch hierin ein Neubeginn, der den Weg ins Mittelalter freigibt. Das Stück dürfte dem 8. Jahrhundert angehören. Bereits vor dem äußeren Einschnitt des Normannensturms von 882 kann die trierische Spätantike als endgültig abgeschlossen betrachtet werden[40]).

Außerhalb der Betrachtung muß hier die Frage bleiben, inwieweit über die frühmittelalterlichen Elfenbeine hinaus[41]), etwa bei Architekturteilen wie einem Pilasterkapitell des 8. Jahrhunderts[42]), das ein Trierer Vorbild des 4. Jahrhunderts aufgreift[43]), weiterhin bei der Reihe der fränkischen Grabsteine[44]), bei den mittelalterlichen Elfenbeinen[45]) und Skulpturen in Stein wie in Holz[46]) nennenswerte Nachklänge der angedeuteten Tendenzen deut-

[38]) Trier, Domschatz. Delbrueck, Consulardiptychen 261ff. (um 690). — Irsch, Dom 319ff., Abb. 207f. — Volbach, Elfenbeinarbeiten 70f., Nr. 143, Taf. 45.

[39]) Trier, Domschatz. A. Goldschmidt, Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karolingischen und sächsischen Kaiser. Berlin 1914ff., Bd. 1, S. 90, Nr. 190, Taf. 87. — Irsch, Dom 323, Abb. 209.

[40]) Laufner, Die Frage der Kontinuität in den Städten an Mosel und Rhein im Frühmittelalter, in: *Westfälische Forschungen* 16 (1963) 72.

[41]) Volbach, Frühmittelalterliche Elfenbeinarbeiten aus Gallien, in: Festschrift des Römisch-Germanischen Zentralmuseums in Mainz. Mainz 1952, Bd. 1, 44ff.

[42]) Trier, Bischöfliches Museum; unpubliziert. Der Überfall der Akanthusblätter ist stark beschädigt und wurde zum Teil ergänzt. Vgl. P. Clemen, Merowingische und karolingische Plastik, in: *Bonner Jahrbücher* 92 (1892) 1ff.

[43]) Irsch, Dom Abb. 34; vgl. R. Kautzsch, Kapitellstudien. Berlin-Leipzig 1936, 234.

[44]) Böhner, Altertümer Bd. 1, 241ff. Taf. 70ff. — Vgl. V. H. Elbern, Das erste Jahrtausend. Düsseldorf 1962, Taf. 175; ders., Die Stele von Moselkern und die Ikonographie des frühen Mittelalters, in: *Bonner Jahrbücher* 155—56 (1955—56) 184ff.

[45]) Vgl. Goldschmidt, Elfenbeinskulpturen 2, 53, Nr. 177, Taf. 53; 3, 16, Nr. 35, Taf. 8. — Irsch, Dom 324, Abb. 211. — Bunjes-Irsch, Die kirchlichen Denkmäler 196ff., Abb. 154ff.

[46]) Vgl. Irsch, Dom 188, Abb. 125. — Eichler, Zur Plastik des 12. Jahrhunderts in Trier, in: *TrZs.* 10 (1935) 79ff. — H. W. Embers, Die figurale Steinskulptur des 12. Jahrhunderts in Trier, in: *TrZs.* 27 (1964) 5ff. — M. Schrecklinger, Trierer Madonnen, Trier 1957 (besonders Abb. 32).

lich werden. Denn abgesehen von Fällen bewußten Antikenstudiums[47]) ist eine trierische Sonderart deutlich auch im Mittelalter noch vorhanden, wie der Vergleich mit Nachbarbereichen zeigt[48]). Ob die umbildenden östlichen Faktoren der trierischen Spätantike auch über deren Ende hinaus bruchstückhaft wirksam bleiben oder ob keltische Elemente in ihrem dynamischen Dualismus, weiterhin zeitweilig aufflammend, kontinuierende Kraft entwickeln[49]), bedarf einer eigenen Untersuchung.

Die hier vorliegenden Beobachtungen gehen auf eine Tätigkeit am Bischöflichen Museum in Trier 1963—64 zurück. Vor allem E. Gose dankt der Verfasser für Förderung, Rat und Hilfe. Abb. 1 und 3 — 6 wurden freundlicherweise vom Landesmuseum und Abb. 2 vom Bischöflichen Museum zur Verfügung gestellt.

[47]) Die Dreifigurengruppe des romanischen Neutorreliefs in Trier erinnert an spätrömische Gewandfiguren des 5. Jahrhunderts (H. Horstmann, Rheinischer Verein für Denkmalpflege 1952, 79ff., Abb. 3); der Kopf des Johannes vom Westportal der Liebfrauenkirche widerspricht der frühgotischen Stilstufe und scheint sich an spätantike Vorbilder anzulehnen (Bunjes-Irsch, Die kirchlichen Denkmäler, Abb. 131).

[48]) Vgl. H. D. Hoffmann, Die lothringische Skulptur der Spätgotik. Saarbrücken 1962. — J. A. Schmoll gen. Eisenwerth, Lothringische Madonnenstatuetten des 14. Jahrhunderts. Festschrift Gerke, Baden-Baden 1962, S. 119ff. — W. Dieck, Bildwerke des Stadtmuseums Trier. Trier 1960, S. 18f. — Vgl. W. Zimmermann, Zur Trierer Bildnerei der Gotik, in: *TrZs.* 13 (1938) 121ff. 134f.

[49]) Vgl. F. Behn, Kultur der Urzeit. Berlin Bd. 3, 1950, S. 130ff. — H. Schoppa, Die Kunst der Römerzeit in Gallien, Germanien und Britannien. München 1957, Taf. 95. — J. Moreau, Die Welt der Kelten. Stuttgart 1961, S. 125f. — H. Kenner, La religion celtique en Carinthie, in: *Ogam* 8 (1956) 357ff. — Dies., Keltische Züge in römischer und romanischer Kunst, in: Frühmittelalterliche Kunst in den Alpenländern. Akten zum 3. Internationalen Kongreß für Frühmittelalterforschung. Olten-Lausanne 1954, S. 327ff. — Abriß der Geschichte antiker Randkulturen, hrsg. v. W. v. Barloewen. München 1961. S. 1—12.

MICHAIL ALPATOV / MOSKAU

DIE FRESKEN VON VOLOTOVO IN NOVGOROD

Versuch einer Deutung

Mit acht Tafeln

Die Fresken der von den Deutschen vernichteten Volotovo-Kirche gehören zu den bekanntesten Meisterwerken der altrussischen Malerei. Seitdem sie 1912 zuerst veröffentlicht wurden, ist eine reichhaltige Literatur über sie entstanden[1]). Die hervorragende Qualität dieser Wandmalereien, sowie ihre Verwandtschaft mit den Werken Theophanes' des Griechen und mit den Fresken der Theodoroskirche in Novgorod ist allgemein anerkannt.

Es gibt aber auch Fragen, wie zum Beispiel über die Autorschaft der Fresken und ihre Datierung, die noch Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten geben. Zur Zeit der ersten Bekanntschaft mit den Volotovo-Fresken schien ihre Ähnlichkeit mit den Werken des Theophanes so auffallend, daß man dazu neigte, sie dem großen griechischen Meister selbst zuzuschreiben. Freilich hat es schon damals Stimmen gegeben, denen zufolge sie von einem einheimischen Meister geschaffen wurden[2]). Diese Meinung ist nun die herrschende geworden.

Was die Datierung der Fresken anbetrifft, so ist sie bis jetzt nicht ganz gesichert. Sie konnten wohl im Jahre 1363 entstehen, zu dem die Chronik eine Bemalung dieser Kirche meldet, aber es ist auch nicht ausgeschlossen, daß sie in den 80er Jahren des 14. Jahrhunderts, also später als Theophanes' Fresken in der Verklärungskathedrale, entstanden sind[3]). Der Mangel an

[1]) V. Suslov, Die Koimesiskirche in Volotovo, *Trudy Komiteta XV. Archeolog. Sjezda*, Moskau 1911, Bd. II, S. 63. – L. Mazulewitsch, Die Koimesiskirche in Volotovo, *Pamjatniki drevnerusskogo iskusstva*, IV, Petersburg 1912. Die diesem Aufsatz beiliegenden Aufnahmen waren von L. Matzulewitsch ausgeführt. – N. Porfiridov, Die Malerei von Volotovo, *Novgorodskij Istor. Sbornik*, Novgorod 1940, Lief. 7, S. 55–56.

[2]) W. Lazarev, Theophanes der Grieche und seine Schule, Moskau 1961, S. 60 betont mit Recht, daß der Freskenzyklus von Volotovo von einem Meister geschaffen wurde und den Stempel seiner Persönlichkeit trägt. Einige in der Ausführung schwächere Fresken, die vielleicht seinen Gehilfen gehören, sind von sekundärer Bedeutung.

[3]) Über die Datierung der Volotovo-Freseken: M. Alpatov, Die Fresken der Koimesiskirche in Volotovo, *Pamjatniki iskusstva razrušennije faschistami v SSSR*, Moskau-Leningrad 1948, S. 103–148. – V. Lazarev, a. a. O., S. 53–54. – K. M. Swoboda,

sicher datierten Werken der novgorodischen Wandmalerei des 14. Jahrhunderts erschwert eine präzise Datierung. Freilich hat die schwankende Datierung für die künstlerische Würdigung der Volotovo-Fresken keine Bedeutung; deswegen werden in diesem Aufsatz nicht alle „pro" und „contra" dieser Datierungen angeführt. Da in diesem Aufsatz nur einige von den zahlreichen Volotovo-Fresken wiedergegeben werden können, bleibt die Würdigung des ganzen Umfanges dieses Zyklus einer bevorstehenden Monographie vorbehalten. Hier ist nur die Aufgabe gestellt, die wichtigsten Fragen der künstlerischen Deutung der Fresken zu erörtern.

Die erste dieser Fragen ist: In welchem Grad ist dieses hervorragende Werk der Novgoroder Malerei von den geschichtlichen, sozialen und geistigen Voraussetzungen des 14. Jahrhunderts bedingt? Ist es überhaupt möglich, eine direkte Beziehung zwischen der Entwicklung der freien Handelsstadt Novgorod und der damaligen Kunst, die in gewissem Sinne als weltfremd und als transzendental betrachtet wird, festzustellen? Diese Möglichkeit wird deswegen einem Zweifel unterworfen, weil man den Sinn der Kunst willkürlich vereinfachte, um eine Brücke zwischen ihr und den historischen Voraussetzungen zu schlagen. Das Mißlingen einiger Versuche dieser Art sollte aber die Problemstellung selbst nicht in Verruf bringen[4]).

Die kulturhistorische Entwicklung Novgorods im 14. Jahrhundert ist bis jetzt wenig bekannt. Dürftige Schriftquellen werfen auf diese Fragen nicht genug Licht. Das Wenige aber, was wir kennen, ermöglicht es vielleicht doch, sich die Geisteswelt der Alt-Novgoroder Künstler zu vergegenwärtigen[5]). Die Tataren haben Novgorod nicht ausgeplündert; deswegen ist es dieser Stadt (fast der einzigen im damaligen Rußland) gelungen, die kulturelle Tradition, besonders in der Kunst, aufrecht zu erhalten und so im 14. Jahrhundert an der Spitze des Aufschwunges zu stehen. In den Chroniken der Stadt wird reichlich über die Kämpfe der wohlhabenden Kaufleute und der Bojaren mit den demokratisch gesinnten Handwerkern berichtet. Die ersten suchten Unterstützung im Westen, in Litauen, die zweiten — in Moskau. Der größte Teil der Bevölkerung hielt sich an patriarchalische Sitten und Anschauungen. Freilich haben die Entwicklung des Außenhandels und die regen Beziehungen mit dem Westen zu deren Lockerung geführt. Der Held eines alt-novgorodischen Gedichtes, Waska Buslaev, gibt davon deutlich Zeugnis. Er prahlt, daß er sich vom Glauben und Aberglauben völlig befreit habe

Kunstgeschichtliche Anzeigen 1961/2, S. 172, Anm. 95 berührt das Problem der Datierung, ohne auf alle Schwierigkeiten Rücksicht zu nehmen.

4) A. Grabar, Byzanz. Baden-Baden 1963, S. 25. — Ch. Delvoye, Chronique aréologique, *Byzantion* 34 (1964) 170, 176.

5) D. Lichačev, Die Kultur Rußlands zur Zeit des Andrej Rublev und Epiphanios des Weisen, Moskau-Leningrad 1962, S. 132—138.

und sich nur auf seine Keule verlasse. Im Heiligen Land benimmt er sich ungezwungen und frech. Er steigt völlig nackt in den Jordan, was den Sterblichen damals verboten war, da der Heiland in dem Fluß getauft wurde[6]). Im novgorodischen Heldengedicht („Bylina") wird das Benehmen Buslaevs mit klar erkennbarem Wohlgefallen besungen. Im novgorodischen Lied über den Kaufmann Terentij wird mit Humor, wie in altfranzösischen Fabliaux, berichtet, wie er seinen Rivalen bei seiner Frau ertappte[7]). Alles das zeugt davon, daß sich in Novgorod nebst der kirchlichen auch eine profane Kultur zu entwickeln begann. Zur kirchlichen Malerei hatte das aber keine direkte Beziehung.

Für sie war besonders wichtig, daß Ende des 14. Jahrhunderts in Novgorod die Ketzerei der sogenannten Strigolniki Wurzeln faßte[8]). Die russische Ketzerei brachte die alt-heidnische Verehrung der Mutter Erde wieder zur Geltung. In ihr kam die Empörung der Laien gegen die Profitgier der Geistlichkeit zum Ausdruck. Was aber die Weltanschauung und die Vorstellung vom Menschen anbetrifft, so waren die Ketzer überzeugt, daß der Mensch imstande sei, auch ohne die Vermittlung der Kirche und der Geistlichkeit zu Gott Zutritt zu finden. Obgleich die Ketzer in Novgorod nicht siegen konnten, haben sie offenbar indirekt auf die damalige Kunst eine Wirkung ausgeübt. In den Wandmalereien der Volotovo-Kirche werden Probleme behandelt, die mit dem Entstehen der Ketzerei in Novgorod zusammenhängen.

Die kleine Volotovo-Kirche in der Umgegend von Novgorod gehörte ursprünglich zu einem Kloster. Das hat sich dahin ausgewirkt, daß mehrere Darstellungen des Freskenzyklus zu dem Leben der Mönche in Beziehung stehen. Die Kirche war der Koimesis der Muttergottes geweiht; dadurch erklärt sich, daß das Leben Mariä so ausführlich dargestellt und an der Südwand eine umfangreiche Darstellung der Koimesis angebracht wurde. Diese Tatsachen reichen aber nicht aus, um das ganze Bildprogramm der Wand-Malerei zu erklären. Es weist auch Merkmale auf, die in keinem anderen Freskenzyklus des 14. Jahrhunderts anzutreffen sind. Man hat alle Gründe, sich zu fragen, ob sie nicht den Leitfaden zur Deutung des ganzen Zyklus geben.

An der Südwand der Kirche, unmittelbar neben der Koimesis und den Bildnissen zweier novgorodischer Erzbischöfe, war die Legende von der irdischen Pilgerschaft Christi dargestellt. Diese Fresken sind sehr schlecht er-

6) Markov, Die Dichtung des Groß-Novgorod, *Sbornik Charkovskogo istoriko-filosofskogo obščestva*, XVIII, S. 441—454.

7) H. Sumzev, Die Lieder über den Kaufmann Terentij, *Etnografičeskoje Obozrenije*, 1892, XII, Nr. I.

8) A. Klibanov, Die reformatorischen Strömungen in Rußland, Moskau 1960, S. 118.

halten und gehören in künstlerischer Hinsicht nicht zu den besten. Da sie aber nicht der Tradition zu verdanken sind, hat man alle Gründe, in ihnen den Schlüssel zum Verständnis der Gesinnung des Meisters zu vermuten.

Es ist dargestellt, wie Christus als Bettler an die Pforte eines Klosters klopft und ihm der Eintritt verwehrt wird, während der Abt mit üppig gekleideten Bojaren am Tische sitzt und schmaust. Der soziale Beigeschmack dieser Darstellung war in Novgorod unverkennbar. Die Ketzer griffen die Geistlichkeit an, weil sie hoch bezahlt werden wollte und ihren Beruf als Quelle der Bereicherung betrachtete. Der Gegensatz zwischen Reichen und Armen war auch in einem älteren novgorodischen Fresko in Nereditza mit typisch novgorodischem Humor berührt worden. Der Reiche quält sich in der Hitze der Hölle, verspottet von einem grimmigen Teufel, während dem Armen die ewige Seligkeit verliehen wird[9]). Freilich ist es kaum möglich, in der Darstellung in Volotovo den direkten Ausdruck eines „plebejischen Protestes" zu sehen[10]). In einer späteren Fassung der Legende wird bemerkt, daß sie sich „nicht gegen den Reichtum richtet, sondern gegen Leute, die es nicht verstehen, im Reichtum zu leben." Ebenso verfehlt ist es aber auch, diese Darstellung als ein einfaches Genrebild zu betrachten[11]).

Das Thema der Pilgerschaft Christi hatte damals einen besonderen Sinn. Der sündige Abt hat Christus im Kleide eines Bettlers nicht sofort erkannt und nicht zu sich gelassen. Aber später ging ihm die Wahrheit auf. Der Abt versuchte ihn einzuholen, aber Christus blieb unerreichbar und entfernte sich von ihm (Abb. I). Es handelt sich um ein im Spätmittelalter verbreitetes Motiv: Die heimliche Erscheinung der Gottheit bei den Menschen. Offenbar ist es kein Zufall daß dieses mystische Thema in Novgorod zur Zeit der Verbreitung der Häresie auch in der Kunst einen Widerhall gefunden hat. Der Künstler hat für seine Darstellung auch eine ausdrucksvolle Formel gefunden. Der Abt streckt seine Hand nach dem auf dem Hügel stehenden Christus und ruft ihn an wie Petrus auf dem Tabor. Aber Christus weist ihn mit der Hand zurück und ist im Begriff sich zu entfernen.

Das Motiv der Erscheinung Christi auf Erden hat im späten Mittelalter auch die Künstler des Westens begeistert. Man findet an der Kathedrale von Reims einen Christus als Pilger mit einer Wollkappe auf dem Kopf[12]). Auch in den Schriften der Mystiker kommen ähnliche Motive vor[13]). In der altrussischen Malerei sind die Fresken von Volotovo etwas ganz Einzigartiges.

---

9) Die Fresken der Spas Neredizy, Leningrad 1925, Taf. LXXVII, 2.
10) V. Lazarev, a. a. O., S. 57: „Plebeische Opposition gegen den Boiarenadel".
11) V. Lazarev, a. a. O., S. 57: „Genreartige Behandlung".
12) P. Vitry, La cathedrale de Reims, Paris 1916.
13) A. Vertolovsky, Die westliche mittelalterliche Mystik und ihr Verhältnis zum Katholizismus, Charkov 1888, S. 208.

Das bedeutet aber keinesfalls, daß sie durch einen direkten Einfluß des Westens erklärt werden können; es sind eher Parallelerscheinungen, an denen es in der damaligen Kultur nicht fehlte. Besonders wichtig ist dabei die Tatsache, daß die Darstellung der Pilgerschaft Christi nicht einfach dem traditionellen Wandmalereisystem hinzugefügt wurde. Diese Darstellung nimmt eine ganz bestimmte Stelle im Gesamtprogramm von Volotovo ein.

Ohne die Forderungen und Normen des traditionellen Wandbildersystems zu verletzen, wußte der Meister (vielleicht im Einvernehmen mit seinen Auftraggebern) solche Themen hervorzuheben, die mit der Erscheinung Gottes auf Erden, der mystischen Nähe des Himmels zur Erde, zusammenhängen. Es werden Motive besonders hinreißend dargestellt, die auf allerlei Theophanien anspielen; anderseits werden Motive mit Stillschweigen übergangen, denen dieses Thema fern liegt.

Hier muß ein wichtiges methodologisches Problem erörtert werden. In der Geschichte der byzantinischen und altrussischen Kunst herrscht bis jetzt noch die Anschauung, der zufolge die Ausschmückung der Kirchen in Byzanz und auch in Alt-Rußland durch ein für allemal festgestellte dogmatische Vorschriften geregelt wurde. Gewiß hat es solche Vorschriften gegeben. Die Ikonographie der christlichen Kunst hat stets darauf Anspruch erhoben, Typen auszubilden, die durch ewige unerschütterliche Dogmen bekräftigt wurden. Aber trotz dem Festhalten an der Tradition ist die Ikonographie doch dem Gesetz der historischen Entwicklung unterworfen. Auch in dem Wandbildersystem war es möglich, bald diese, bald andere Motive zu betonen und dadurch einem Zyklus verschiedene Bedeutungen zu verleihen. So konnten in byzantinischen und altrussischen Freskenzyklen auch neue Ideen Ausdruck finden. Und die Aufgabe der Forschung ist es, nicht nur die Übereinstimmung zwischen heiliger Schrift und Bild festzustellen, sondern auch die Ideen zu erkennen, die sich in der Kunst herausbildeten.

Nehmen wir zu Beispiel einen so hervorragenden Freskenzyklus wie den der Kirche von Sopočani in Serbien, der etwa hundert Jahre früher als der Volotovo-Zyklus entstand. Beide Kirchen gehörten zu Klöstern, beide waren der Gottesmutter gewidmet, in beiden fällt die Darstellung der Koimesis sofort in die Augen[14]). Aber der Grundgedanke des Wandbildersystems ist in Sopočani ein ganz anderer als in der Volotovo-Kirche. Hier wird nicht die Erregung der Menschen im Zusammentreffen mit der Gottheit betont, sondern deren feierliche Ruhe als Zuschauer bei der Koimesis, der Kreuzigung, der Höllenfahrt und in vielen anderen Bildern, in denen die Gestalt Christi von ihnen zu beiden Seiten umgeben ist. In den Fresken von Sopočani wird nichts

---

14) B. Durić, Sopočani, Beograd 1963. In dem englischen Resumé wird die Widmung der Kirche an die Gottesmutter nicht erwähnt.

Wunderbares, nichts Erregendes hervorgehoben; demzufolge herrscht ein ausgewogen symmetrischer Aufbau der Bilder. Auch die zahlreichen Einzelgestalten der Heiligen an den Wänden und Säulen der Kirche werden zu Zeugen, zu Anbetern der Glorie Gottes verwandelt[15]). Aus dieser Einstellung sind auch manche stilistischen Eigenschaften der Fresken von Sopočani zu erklären.

Hier wurde der Zyklus von Sopočani erwähnt, um an diesem Beispiel die Struktur eines Zyklus als Ganzen zu unterstreichen. Was den Zyklus der Volotovo-Kirche betrifft, so ist dessen Kern von ganz anderer Art. Es überwiegen in ihm weder Szenen, die die Allmacht Gottes darstellen und in denen er verherrlicht wird, noch seine Leiden, die Mitleid erregen sollen. Das Jüngste Gericht fehlt ebenso wie die Flucht nach Ägypten und der Kindermord. Die Passion Christi wird fast übergangen. Die in serbischen Kirchen und auch in den späteren russischen Wandmalereien beliebten Darstellungen der Huldigung Christi oder der Gottesmutter sind wenig vertreten[16]). Es werden im Gegenteil solche Begebenheiten vorgezogen, in denen das Göttliche dem Menschlichen sich nähert, wobei diese Begegnung den Menschen in höchste Erregung versetzt. In diesem Sinne werden manche traditionelle Festtagsbilder, wie Himmelfahrt, Koimesis, Höllenfahrt, Geburt Christi und viele Szenen aus der Kindheit Mariä, behandelt. Kein Zufall ist es, daß das Noli me tangere über dem Eingang zur Kirche einen Ehrenplatz einnimmt.

Es ist nur natürlich, daß das Traditionelle im Wandmalereisystem folgerichtig und klar ausgearbeitet ist, wogegen die Abweichungen nur gewissermaßen zufällig da und dort zum Vorschein kommen. Das bedeutet aber nicht, daß sie deswegen übersehen werden dürfen. In der Volotovo-Kirche kann man bemerken, wie durch das alte System das Bestreben durchdringt, den ganzen Zyklus in drei Stufen zu teilen. Die Fresken, die der ersten Stufe entsprechen, befinden sich ganz unten, fast am Boden; hier sind die Legende von der Pilgerschaft Christi auf Erden, sowie die beiden Novgoroder Erzbischöfe dargestellt. Die zweite Stufe bilden die Szenen, in denen die Gottheit von Menschen erkannt und gepriesen wird, wobei sie alle höchst erregt und begeistert sind. Die höchste Stufe bilden traditionelle Darstellungen wie die Christi in der Kuppel, umgeben von Propheten, sowie die Ausgießung des heiligen Geistes und die Hand Gottes mit Kindern, den Seelen der Gerechten (Abb. 14).

---

15) Es handelt sich um alle Standbilder der Sopočanikirche unabhängig von der Verschiedenheit der Ausführung, die Gegenstand eingehender Besprechung dieser Fresken gewesen ist. Vgl. O. Demus, Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei, München 1958, S. 47.

16) Freilich ist in der Apsis der Kirche die Gottesmutter dargestellt, die von Kosmas von Mayum und Johannes Damaskenos, als Verfassern von Hymnen zu ihren Ehren, begleitet wird.

Die beiden letzten Darstellungen sind über dem Altar angebracht. Ein gelehrter Kenner der christlichen Ikonographie, N. Pokrovskij, hat diese ungewöhnliche Ordnung dem Volotovo-Meister zum Vorwurf gemacht[17]). Die Hand Gottes sollte, der kanonischen Tradition gemäß, als Teil des Jüngsten Gerichtes an der Ostwand erscheinen, Pfingsten aber den übrigen der zwölf Festbilder gleichgestellt werden. Pokrovskij wie auch andere Forscher, die über die Volotovofresken schrieben, waren davon überzeugt, daß die Verteilung der Wandmalereien in den orthodoxen Kirchen einem ein für allemal festgelegten Dogma unterworfen war; sie wollten nicht glauben, daß Abweichungen von den im Kanon bestimmten Anschauungen vorkamen.

Indessen ist es kein Zufall, daß Pfingsten und die Hand Gottes einen Ehrenplatz in dem Kircheninnern einnehmen, und es ist dies auch nicht einem Mißgriff des Künstlers zuzuschreiben. Pfingsten ist eine Vereinigung der Schüler Christi mit dem heiligen Geiste. Hier wird das Streben des Menschen, sich Gott zu nähern, völlig erfüllt. Die Darstellung der Hand Gottes mit den Seelen der Gerechten gehört zu demselben Ideenkreis (Abb. 14). Es ist ein Gipfel der Seligkeit, ein Sinnbild des Paradieses, aber diesmal nicht nur für die Auserwählten, die Schüler Christi, sondern für die ganze Menschheit. Die riesige Hand Gottes ist von einem Kreis umgeben — der Kreis ist Sinnbild des Himmels, der Vollkommenheit, der Gottheit selber. Es ist zu beachten, wie leidenschaftlich ein Kind in den Armen des Engels sich danach sehnt, sich mit den übrigen Seelen in der Seligkeit zu vereinigen. An dieser zentralen Stelle des ganzen Zyklus ist es dem Meister gelungen, die beiden Leitmotive seiner Welt zu gestalten: den erregten Menschen, der sich nach dem Himmlischen sehnt, und dieses Himmlische selber[18]).

Diese Eigentümlichkeit der Ikonographie von Volotovo bekommt eine besondere Bedeutung dadurch, daß der Meister sich eigenartiger formaler Ausdrucksmittel bediente. Über diese Besonderheiten der Fresken läßt sich nur schwer berichten, da eine entsprechende Terminologie fehlt. Unsere kunstwissenschaftliche Terminologie hat sich an dem Studium der Renaissance ausgebildet und ist für die byzantinische Welt wenig geeignet.

Unter Realismus in der mittelalterlichen Kunst werden gewöhnlich einzelne Genremotive (wie z. B. Schafe oder Hirten in der Geburt Christi) oder die Wiedergabe individueller Gesichtszüge (wie bei dem Erzbischof Alexej in Volotovo) verstanden. Der Zug zum Realismus in den Fresken der

---

17) N. Pokrovsky, Die Wandmalereien der alten griechischen und russischen Kirchen, *Trudy VII. Archeolog. Sjezda* 1887, I, Moskau 1890, S. 197.

18) In der Apsis der Kirche sind noch die Eucharistie und die Anbetung des Opfers dargestellt, aber diese liturgischen Themen gehören zum gewöhnlichen Bestand der orthodoxen Kirchen des 14. Jhs. Vgl. V. Lazarev, a. a. O., S. 55.

Volotovokirche besteht dagegen vor allem darin, wie die Fresken an den Wänden angebracht werden und welche Wirkung sie auf den Betrachter ausüben. Im Großen und Ganzen folgte der Meister der Tradition: oben in der Kuppel stehen die Propheten, in den Zwickeln unter der Kuppel sitzen die Evangelisten, an den Bogen sind Heilige in Medaillons angebracht, an den Wänden die Begebenheiten aus dem Leben Christi und Mariä.

Entscheidend ist aber, daß diese Bilder fast keinen Anspruch erheben, die Wand zu durchstoßen und einen scheinbaren Raum zu bilden. Die Bilder fügen sich den Wänden und Gewölben, die sie bedecken, identifizieren sich mit der Fläche der Wand und gewinnen dadurch eine besondere Realität. Das ist sehr schwer zu begreifen ohne die Möglichkeit, den Raum der Kirche zu betreten. An einigen Aufnahmen kann man sich wenigstens eine annähernde Vorstellung von dieser Ordnung machen.

Die Geburt Christi ist an einer von einem Bogen umfaßten Wand angebracht (Abb. 3). Der Hügel, auf dem sich die Begebenheit abspielt, entspricht der Wand (wie später in dem Parnaß von Rafael im Vatikan). Für die Wandmaler bedeutete es gewöhnlich eine große Schwierigkeit, wenn die ihnen zur Verfügung stehende Wand von einem Fenster durchbrochen war. In der Geburt Christi in Volotovo ist dies der Fall. Aber das Fenster wird nicht als Etwas betrachtet, das die Mitte des Bildes einfach verdeckt (wie in dem betreffenden Fresko in Sopočani). Das Fenster mit dem bemalten Rand wird in Volotovo der im Bilde dargestellten Krippe und dem Taufbecken gleichgestellt. Dadurch geht etwas von der Gegenständlichkeit des Fensters auf die dargestellten Dinge über. Das Fenster sieht wie eine Höhle in dem Gebirge aus und steigert dessen Volumen. Gleichzeitig wird das Dreidimensionale der Krippe und des Taufbeckens dadurch unterstrichen. Die zwei Schafe scheinen auf dem Rand des Fensters zu stehen; sie treten dadurch aus dem Bild heraus und gewinnen Raum in dem Gebäude. Endlich ist noch sehr wichtig, daß die Darstellung von der Südwand der Kirche auf die angrenzenden Ost- und Westwände übergreift (hier sind die reitenden Magier und der Hirt neben dem kauernden Josef dargestellt). Das Bild geht nicht wie ein Teppich von einer Wand auf die andere weiter (wie in der Medici-Kapelle bei B. Gozzoli), es ist als ein Triptychon mit der Struktur des Kirchengebäudes verbunden, eigentlich von ihr nicht zu lösen. Alles das hat zur Folge, daß die Fresken der Volotovokirche einen höheren Grad der Existenz besitzen als Wandmalereien, die mit ihrer Illusion der Tiefe in die Wände eine Bresche schlagen. Man kann sagen, daß die Begebenheiten, über die berichtet wird, sich nicht nur vor den Augen des Betrachters vollziehen, sondern beinahe im selben Raum stattfinden, in dem er sich befindet. Ich kenne aus Autopsie nicht viele byzantinische Wandmalereizyklen, glaube aber, daß eine Synthese der Baukunst und

der Malerei, wie in Volotovo, in der Kunst des 14. Jahrhunderts etwas Außergewöhnliches darstellt[19]).

Die Räumlichkeit der einzelnen Bilder von Volotovo wurde schon längst anerkannt. Ihre Verwandtschaft mit der Paläologenmalerei, wie z. B. mit der Kachrié Djami, ist unverkennbar; sie ist aber von sehr allgemeiner Art[20]). Man wollte in der gesteigerten Räumlichkeit der Volotovo-Fresken die Wirkung der west-europäischen Erfahrung erkennen[21]). Es wurde aber auch bedauert, daß die „richtige Perspektive" nocht nicht angewendet wurde.

Es ist viel wichtiger, den eigenartigen Charakter des Raumes in den Fresken von Volotovo zu bestimmen. Hier kann das nur an zwei Beispielen deutlich gemacht werden. In der Geburt Christi entfaltet sich der Vorgang tief in die Szenerie hinein (Abb. 3). In der linken Seite des Bildes kann man etwa fünf Pläne aufzählen. Der Felsen und die Krippe sind stark modelliert und steigern die Räumlichkeit des Bildes. Dies hat natürlich nichts zu tun mit der Art und Weise, wie der Raum von Giotto behandelt wird. Man denkt eher an die Anfang unseres Jahrhunderts gemachten Versuche der Kubisten, das Dreidimensionale durch eine kristallische Behandlung der Formen hervorzuheben und den Fluchtpunkt vor der Bildfläche anzubringen. Der Meister von Volotovo steigert das Volumen des Felsens noch dadurch, daß drei Engel und ein Hirt hinter dem Felsen angebracht werden (ein ähnliches Verfahren gibt es auch bei Giotto in Padua). Im Vergleich mit Volotovo wirkt die Geburt Christi in der Peribleptoskirche (Abb. 4) als eine ganz flache Aufzeichnung (obgleich auch dort die linke Gruppe der Engel hinter den Bergen angebracht ist). In dieser Freske in Mistra wirken die reizende, graziöse Gestalt der Muttergottes und auch andere Gestalten als Zeichen, fast als Hieroglyphe, aus deren

[19]) Man ist gewöhnt, Werke der Konstantinopler Schule als kanonische Vorlagen zu betrachten, denen die Meister anderer Schulen gewöhnlich folgten. Was das neulich entdeckte Jüngste Gericht in der Kachrié Djami anbetrifft, so ist in ihm die Abweichung von dem ikonographischen Kanon sehr auffallend. Sie ist durch die Verlegung der Darstellung von der Westwand auf das Gewölbe bedingt. Dadurch wird das streng hierarchische Grundprinzip der byzantinischen Kirchenwandmalerei aufgehoben. Die Komposition des Jüngsten Gerichtes ist nicht in einzelne Streifen geteilt, sondern bildet eine Art Muschel.

[20]) L. Mazulewitsch, a. a. O., S. 27. „Einzelne Gestalten (in Volotovo) scheinen aus dem fernen Konstantinopel auf novgorodische Wände übertragen zu sein." Diese Behauptung muß jetzt als stark übertrieben gelten.

[21]) K. Onasch, Theophanes der Grieche, Ein Maler der Frührenaissance in Rußland. *Renaissance und Humanismus in Mittel-Europa*, Bd. I, Berlin 1962, S. 384, versucht in der novgorodischen Wandmalerei, insbesondere in der Höllenfahrt der Theodoros-Kirche, eine Anwendung der „natürlichen Perspektiven" zu finden und eine Verwandtschaft mit Giotto's Arenafreske festzustellen. Dabei wird der grundlegende Gegensatz zwischen dem Raum in der italienischen und in der novgorodischen Malerei übersehen.

Zusammensetzung eine Vorstellung wie ein aus Worten zusammengestellter Satz entsteht. Die Magier reiten, die Engel fliegen, die Muttergottes ruht, aber alle Gestalten sind imponderabel, wie es Zeichen auch sein sollen. Dank der klaren Räumlichkeit wird in Volotovo alles tastbar, körperlich, fast schwer. Das Wunderbare nähert sich den Sinnen des Menschen. Das Erscheinen der geflügelten Jünglinge, der Engel, wird besonders wirkungsvoll, weil der Hirt aus der Grube herausguckt und sie selbst hinter dem Felsen hervorschauen. Das Zusammentreffen des Irdischen und des Himmlischen geht auf der Erde vor sich; dadurch gewinnt das Wunder die Überzeugungskraft eines Erlebnisses. Die Schafe sind nicht nur Attribute der Hirten, sondern nehmen an dem Vorgang Teil; sie sind über dem ganzen Felsen verstreut. Die Gestalt der Muttergottes ist nicht beherrschend, sondern den anderen gleichgestellt; sie ist sehr bewegt, scheint zu leiden; es ist ein Körper unter anderen Körpern. In dieser Hinsicht hat die Geburt Christi in Volotovo ein entferntes Vorbild in der Geburt Christi in Castelseprio, obgleich in der Ausführung beider Werke ein großer Unterschied besteht.

Die Freske des Gebetes der Anna (Abb. 6) in Volotovo ist ebenfalls eine hervorragend glückliche Lösung. Es ist selbstverständlich, daß der Raum nichts mit dem Kastenraum der italienischen Trecentomalerei zu tun hat. Es ist ganz verfehlt, zu bedauern, daß der Novgoroder Meister den Kastenraum der Italiener, als den Vorläufer der einzig „richtigen" Zentralperspektive, nicht kannte. Es wäre zweckmäßiger, sich zu fragen, inwieweit die von dem Meister angewandten Darstellungsmittel durch seine Aufgaben gerechtfertigt sind. Die nach vorn konvergierenden Ränder der Bauten und der steinernen Wasserbehälter drängen die Gestalt nach vorne. Man wird Zeuge eines wunderbaren geistigen Wachstums des Menschen. Es ist aber unmöglich, diesen Raum auch nur in Gedanken zu betreten (wie es in den Fresken von Giotto in Padua der Fall ist (Abb. 5)). Hier wird es offenbar, daß die Behandlung des Raumes in Volotovo mit dem Leitmotiv des ganzen Zyklus verbunden ist: man kommt in Berührung mit Gestalten; sie gehören aber einer höheren Welt an und lassen sich nicht fassen.

In der byzantinischen Malerei und auch später in der altrussischen wird jede Begebenheit der Legende so dargestellt, daß jedes Bild nicht nur einen einmaligen Vorgang wiedergibt, sondern auch als eine Offenbarung der „ewigen Ordnung" gilt[22]). In der Welt des Meisters von Volotovo bekommt der Vorgang selbst ein deutliches Übergewicht. Die Fresken sind höchst belebt, bewegt und expressiv. In dieser Hinsicht übertreffen sie den größten

[22]) W. Weidlé, Les caractères distinctifs du style byzantin et le problème de sa differentiation par rapport à l'Occident, Actes du VI. Congrès internat. d'études byzantines, II 1951, S. 418.

Teil der Malerei der Paläologenepoche, sogar die Transfiguration in der Handschrift des Kantakuzenos in Paris[23]). Die Gestalten bewegen sich in einem raschen Tempo. Die Gewänder flattern. Ganz besonders bewegt ist die Himmelfahrt. Die Apostel bemühen sich leidenschaftlich, dem zum Himmel empor schwebenden Heiland zu folgen. Man hat dem Meister vorgeworfen, er verfalle in pure Pathetik und sei theatralisch[24]). Allein zu Unrecht: In seinen besten Fresken wußte er eine seltene Unmittelbarkeit des Ausdrucks zu erzielen. Hier genügt es, auf die Darstellung der Vermählung Mariä zu verweisen. In der byzantinischen Malerei drückt die Gestalt des kleinen Mädchens, das von dem Priester dem Josef vorgestellt wird, gewöhnlich Demut und Gehorsam aus. In der Volotovo-Freske wendet sie sich um, als ob sie den Priester fragen wollte, was sie tun solle (Abb. 6). In Volotovo gibt es noch viele andere ähnliche Motive. Indem der Meister den Menschen vor ein Wunder stellte, war er imstande, in diesen Situationen das menschliche Herz zu enthüllen.

Über das Kolorit der nicht mehr existierenden Fresken von Volotovo kann man nur nach den dürftigen Kopien urteilen. Die gesamte Wirkung der Farben von Volotovo ist hell und freudig, wie es kaum in der byzantinischen Kunst anzutreffen ist. Es herrschen hellblaue Hintergründe, zartrosige Kleider, lilafarbige Lichter und Schatten. Eine der schönsten Fresken an der Eingangswand stellt einen Engel als einen schlanken, kräftigen Jüngling dar; die Flügel verleihen ihm Macht, die gebrochenen Falten seines Mantels Bewegtheit. Die Freske ist leicht ausgeführt wie eine Aquarellskizze[25]). Die Farben sind breit angelegt und durchsichtig. Warme und kalte Töne wechseln miteinander und bilden ein schimmerndes Ganzes. Der Engel hält die Himmelssphäre in der Hand, eine Art Spiegel, in dem der Wille Gottes erkennbar sein soll. Ainalov glaubte, daß dieses Motiv aus der westlichen Kunst entlehnt wurde[26]). Aber in der Novgoroder Freske ist der Spiegel nicht so sachlich wiedergegeben, wie es später die Niederländer zu tun pflegten. In der Himmels-

[23]) A. Grabar, *Byzantion* 25–27 (1955–57) 589, weist mit Recht auf eine Verwandtschaft der Fresken von Volotovo mit denen in der Felsenkirche von Ivanovo in Bulgarien hin (dessin nerveux, facture rapide, dynamisme dramatique etc.). Aber als eine einfache „Steigerung des Stils von Ivanovo" kann der Stil der Volotovokirche nicht definiert werden. Vgl. K. Krestev — V. Sacariev, Alte bulgarische Malerei, Dresden 1960, Abb. 28–29.

[24]) A. Anisimov, La peinture russe du XIVe s., *Gazette des Beaux Arts* 1930, mars, S. 168.

[25]) Eine farbige Reproduktion der Freske nach der Kopie von N. Tolmačevskaja bei V. Michailovskij und B. Purišev, Abriß der Geschichte der altrussischen Monumentalmalerei, Moskau-Leningrad 1941, Taf. II.

[26]) D. Ainalov, Die byzantinische Malerei des 14. Jahrhunderts. Petrograd 1917, S. 124–156. — V. Lazarev, a. a. O., S. 110–111.

sphäre des Engels bilden blauer Himmel, weiße Wolken, rosige Erde und gelbe Felsen ein fein nuanciertes Gewebe.

Die freie, energische Malweise des Meisters wird gewöhnlich als „malerisch" bezeichnet und dem „linearen Stil" gegenübergestellt. Aber diese Bestimmung ist zu verschwommen und eigentlich irreführend, um das Wesen seiner Malweise zu kennzeichnen. Die freie Ausführung geht auf das Vorbild des Theophanes zurück. Offenbar hat sein Beispiel in Novgorod die Emanzipierung der Künstler gefördert. Der Meister von Volotovo ist aber noch viel weiter gegangen. Bei Theophanes sind es die hellen Lichter, die die Formen aus dem dunklen Grund hervortreten lassen (Abb. 9). In Volotovo werden die Lichter, die als Flecken angegeben sind, noch von Umrißlinien umgrenzt, wodurch alles an Greifbarkeit gewinnt. Übrigens wirken die Volotovo-Fresken wie Skizzen, in denen der erste Gedanke des Künstlers zum Ausdruck kommt. Die lebendige Hand des tief erregten Künstlers ist an einer gewissen Ungenauigkeit dieser Aufzeichnungen schuld, verleiht aber ihnen eine besondere Anmut. Kaum ein anderer Meister des Trecento in ganz Europa wagte es, das Persönliche seiner Begeisterung so voll zum Ausdruck zu bringen. Man hat das Empfinden, daß der Meister nicht einer kanonischen Vorlage und auch keinem im voraus ausgearbeiteten Entwurf folgte, sondern mit dem Pinsel in der Hand dem Drang seiner Improvisationsbegabung freien Lauf ließ. Vieles in seinen Werken scheint aus dem Spiel seines Pinsels zu entstehen. Diese Malweise war am besten imstande, den aufregenden Bericht über das Zusammentreffen des Menschlichen mit dem Himmlischen zu gestalten (wie es viel später auch in den Handzeichnungen vom Rembrandt der Fall war).

Die eigenartige Darstellungsweise des Meisters ist nicht nur Ausdruck seines Temperamentes. Ihr ist auch eine gewisse Gesetzmäßigkeit eigen, sie entsteht aus einem Zusammenwirken zweier verschiedener Tendenzen. Wenn es sich um Darstellungen bewegter Gestalten handelt, von Motiven, in denen der Drang zum Handeln zum Vorschein kommt, so werden die Umrisse zum Träger innerer Kräfte, sie setzen die Bewegung einer Gestalt oder eines Dinges weiter fort. In diesen Fällen bedient sich der Meister scharfer, zackiger Linien, sie laufen durch das Bildfeld aus einer Ecke in die andere. In diesem Sinne ist die Gestalt des jungen Hirten in der Geburt Christi behandelt (Abb. 11). Sie ist fast so schlank wie die Gestalten bei Greco. Die zackigen Gebirge des Hintergrundes sollen der durch den Anblick des Sternes erweckten Erregung Ausdruck verleihen. Ähnliches kann man auch in der Darstellung der Himmelfahrt, in den reitenden Magiern und in den vom Heiland aus der Vorhölle befreiten Menschen erkennen. Auch hier kommt die Dynamik der Zeichnung zur vollen Geltung.

Ein weiteres Beispiel dieser dynamischen Formengebung ist die Allegorie des Kosmos, die im Gegensatz zur byzantinischen Malerei nicht als starre Gestalt eines Alten mit Krone, sondern als eine schlanke Frau mit leichtgeneigtem Haupte dargestellt ist (Abb. 12). Sie breitet ein weisses Tuch über die Welt aus. Der helle Stoff fließt wie ein mächtiger Strom in die Breite, überragt an Größe die Halbfigur der Frau und erhält eine außerordentliche Kraft. Tatsächlich als Behälter von zwölf Schriftrollen gedacht, sieht er nun fast wie das rote Tuch aus, das in den ältesten Darstellungen des Pokrov die Gottesmutter als Schutz über die ganze Menschheit ausbreitet.

Dem Volotovo-Meister ist aber gleichzeitig damit noch eine völlig andersartige Formengebung eigen. Handelt es sich um Gestalten, die der Welt der Vollkommenheit und Harmonie angehören, so bedient sich der Meister der regelmäßigen Formen. In der Geburt Christi ist die Gestalt des kauernden Josef dementsprechend behandelt (Abb. 11). Hier offenbart sich das Streben des Meisters nach geschlossenen, kreisförmigen Formen besonders klar. Der Rücken Josefs ist wie mit einem Zirkel wiedergegeben. Wenn man ihn allein betrachtet, so wirkt er steif und abstrakt. Im Gegensatz zu dem schlanken Hirten und den zackigen Gebirgen gewinnt er aber an Kraft; die Gestalt scheint wie aus einem Stein gehauen. Darin äußert sich die geistige Festigkeit des weisen Alten.

Wo dazu nur Gelegenheit war, hat der Volotovo-Meister Halbkreise und Bogen in den Umrissen hervorgehoben. Das kommt besonders in dem Kopf des Propheten David (Abb. 10) zur Geltung. Seine Gesichtszüge sind fein wiedergegeben, sein Blick ist der des begeisterten Dichters der Psalmen. Was aber die Gestaltung des Kopfes anbetrifft, so bildet seine Krone ein Oval, dem das Antlitz mit den sich rundenden Locken des Bartes entspricht. Kreise werden auch in den romanischen Fresken vom Nonnberg in Salzburg betont[27]). Aber in der romanischen Kunst ist das Starre des Kreises entscheidend; ihm wird das Organische geopfert. In Volotovo scheinen regelmäßige Formen das Organische nicht zu überwältigen. Die Gestalt des Propheten hat den Abglanz derselben Vollkommenheit, die auch in der Hand Gottes mit den Seelen der Gerechten erkennbar ist[28]).

Eine schöne Variation zu diesem Thema ist auch die Halbfigur des Engels im Medaillon (Abb. 13). Nicht nur der Nimbus und die Sphäre, sondern auch der Kopf des Engels entsprechen der runden Umrahmung. Eine besondere Anziehungskraft dieses Bildes liegt darin, daß die biegsame Halbfigur des Engels sich ungezwungen in das Medaillon hineinzeichnet und von dem Rahmen her Unterstützung erhält. Auch in diesem Fall kann man den Kreis

[27]) K. M. Swoboda, Geometrische Vorzeichnungen romanischer Wandgemälde, *Alte und Neue Kunst* 1953, Heft 3.

[28]) In einem Fresko in Resava (Serbien) ist die Hand Gottes ganz anders behandelt, sie ist von zwei einander überschneidenden, rechteckigen Nimben eingefaßt. V. J. Durić, Resava, Beograd 1963, Taf. 26.

als eine Anspielung auf die himmlische Vollkommenheit verstehen. Angesichts dieses Engels denkt man an den mittleren Engel in Rublevs „Dreieinigkeit", die auch von einem — freilich unsichtbaren — Kreis umfaßt wird. In Volotovo ist eine Vorahnung der Rublevschen Harmonie erkennbar. Sie kommt aber zur vollen Entfaltung erst in dem Werk des großen russischen Meisters.

Die kunsthistorische Bedeutung des Volotovo-Meisters kann man am besten erkennen, wenn man ihn mit Theophanes, als seinem Vorgänger, und mit Rublev, als seinem Nachfolger vergleicht. Man hat bis jetzt die Fresken von Volotovo mit denen des Theophanes in der Verklärungskathedrale verglichen, nur um das Problem der Zuweisung zu lösen. Der Vergleich ist aber auch wichtig, um das künstlerische Wesen beider Werke zu begreifen.

Theophanes hat gewiß eine bedeutende Wirkung auf die gesamte russische Kunst, insbesondere aber auf den Meister von Volotovo ausgeübt. Aber ein tiefer Unterschied zwischen den beiden Künstlern ist trotzdem klar erkennbar. Es ist lehrreich, die Gestalten der Patriarchen bei Theophanes und in der Volotovo-Kirche zu vergleichen. Der Melchisedek des Theophanes ist ein mächtiger Greis mit brennendem Blick und langem, gekräuseltem Bart, stolz, selbstbewußt, beinahe furchterregend. Melchisedek in Volotovo ist ein orientalischer Weiser mit einer Krone auf dem Haupt, demütig wie die knieenden Magier vor der Krippe Christi[29]). Die alttestamentliche Dreieinigkeit des Theophanes ist ein feierliches Gastmahl, in dem die Allmacht Gottes, den der mittlere Engel repräsentiert, zum Ausdruck kommt. Eigentlich ist Theophanes in ikonographischer Hinsicht altertümlicher als der Meister von Volotovo in seinen Szenen aus dem Leben Christi und Mariä. Im Aufbau ist seine Dreieinigkeit recht flächenhaft, die bogenartigen Umrisse werden einer über dem anderen angebracht, so daß der Eindruck einer unerschütterlichen Starrheit entsteht. In dem Benehmen von Abraham und Sara ist nichts von der Erregtheit der Menschen in der Gegenwart Gottes in den Volotovo-Fresken zu spüren. Es ist kein Zufall, daß auch die Ausführung der Fresken des Theophanes erheblich von denen in Volotovo abweicht. Der Kopf des Noah zeugt von einer seltenen Meisterschaft des großen Künstlers. Jeder Strich ist fehlerlos, genau, fast berechnet. Dagegen ist in Volotovo Vieles nur flüchtig angedeutet. Theophanes war ein glänzender Virtuose, ein geschickter Kalligraph, aber er ist in der Ausführung zurückhaltender und kälter als der Volotovo-Meister mit seinen Zufälligkeiten und kleinen Nachlässigkeiten, an denen man erkennt, daß das Bild „mit der Hand gemacht" ist. Die Kunst des Theophanes ist klug und vollkommen, wogegen die Kunst des Meisters von Volotovo mehr Frische und Offenherzigkeit

29) V. Lazarev, a. a. O., Abb. 14 und 53-b

zeigt. Man hat in Rußland den Theophanes einen Philosophen genannt. Der Volotovo-Meister ist eher als ein Dichter zu bezeichnen.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Rublev die Fresken von Volotovo gesehen hat (oder vielleicht andere verschollene Werke, die diesen verwandt waren). Ein Zeugnis dafür kann man in manchen Gestalten der beiden Meister finden. Wir begnügen uns mit dem Vergleich des Kopfes des Johannes des Theologen in Volotovo mit der entsprechenden Gestalt von Rublev in Vladimir (Abb. 15, 16). Die Ähnlichkeit beider Köpfe betrifft nicht nur den Gesichtstypus, sondern auch die Ausführung. Weder in Byzanz noch in Rußland kann man ähnliche Vorläufer des rublevschen Typus vorfinden. Zu beachten ist in beiden Fällen die Rundheit des Schädels mit der hohen Stirn. Der Volotovo-Typus steht dem Rublev's näher als dem des Theophanes. Freilich sieht Johannes in Volotovo wie ein begeisterter, erregter Prophet aus; in Vladimir ist er ein Gerechter, der seine Leidenschaft zu zügeln weiß und sich den strengen Regeln unterwirft. Auch die Pinselführung ist bei Rublev nicht so expansiv, nicht so willkürlich, wie in der Wiedergabe des flatternden Bartes in Volotovo. Sie ist strenger, geregelter, weicher, glatter.

Wenn man nun von einzelnen Beispielen abstrahiert und sich fragt, wie sich die Kunst des Volotovo-Meisters zu der Rublevs im Ganzen verhält, so kann man behaupten, daß beide Künstler als Stufen eines Entwicklungsweges betrachtet werden dürfen. Die Distanz zwischen ihnen war gewiß erheblich; durch mehr als eine ganze Generation waren die Meister voneinander getrennt. Die Verschiedenheit ist auch bedeutend, ja, es mag zuweilen scheinen, als wären es zwei entgegengesetzte Pole. Im Wesentlichen aber war der große Novgoroder Meister auf dem Wege zu der Geistesstimmung, der sich Rublev völlig ergeben konnte. In Volotovo hat die Möglichkeit einer Vermählung des Menschlichen und des Göttlichen eine leidenschaftliche und freudige Erregung der Menschheit zur Folge. Rublev war es vergönnt, den nächsten Schritt zu tun. In seiner Darstellung des Jüngsten Gerichtes in Vladimir erscheint der Mensch nicht nur von dem Schrecken befreit, den die Byzantiner gewöhnlich bei diesem Thema betonten. Das Betrachten der Gottheit erfüllt ihn mit einer Seligkeit, einer Gemütsruhe, die in Volotovo noch fehlte. Seine Dreieinigkeit ist das Bild voll Harmonie, die als ein Schlußakkord der Schilderung des Werdeganges der suchenden Menschheit in Volotovo gelten mag. Die Fresken von Volotovo dürfen als erste Skizze dessen erscheinen, was in Rublevs Kunst zu einer vollendeten Form sich entwickelt hat. Aber der lyrische Drang geht auch bei ihm nicht verloren, der Widerhall der Bewegtheit bleibt in dem Fließen der Umrisse gegenwärtig. In diesem Sinn kann man behaupten, daß ohne Volotovo (oder ohne anderer, verschollene Werke dieser Art) die Kunst Rublevs kaum zu ihrer vollen Reife hätte gedeihen können. In der Novgoroder Ikonenmalerei des 15. Jahrhunderts

gibt es mehrere Nachklänge der Volotovo-Fresken, aber Rublev war es, der aus den Voraussetzungen von Volotovo die fruchtbarsten Konsequenzen zu ziehen verstand[30]).

Es ist selbstverständlich, daß jeder Versuch der Deutung einer uns so fernen Kunst wie der des Meisters von Volotovo ohne Hypothesen nicht auskommen kann. Es ist natürlich, daß dabei Manches einem Zweifel unterliegt, umsomehr als es sich um die Interpretation eines gehaltreichen Kunstwerkes handelt. In dem Buch V. Lazarev's über Theophanes den Griechen werden aber nicht Einzelheiten bestritten[31]). Es wird die Aufgabe abgelehnt, den Freskenzyklus von Volotovo als Ganzes zu begreifen, seine Grundidee herauszuschälen und historisch zu erklären. Es wird behauptet, daß es in der byzantinischen und altrussischen Wandmalerei keine „subjektiven Interpretationen" des „traditionellen Dogmas" geben konnte. Diese Behauptung ist für die Bewertung der byzantinischen und der altrussischen Kunst entscheidend; demzufolge ist es notwendig, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Es entsteht die Frage: Waren byzantinische und altrussische Künstler wirklich, wie es das Nikänische Konzil von 787 proklamierte, nur gehorsame Vollzieher von Ideen, die von den Theologen ein für allemal ausgearbeitet und von der Kirche kanonisiert wurden? Setzten der Dogmatismus und der sogenannte Dirigismus dem Schöpfertum der orthodoxen Künstler Grenzen, die niemals überschritten werden konnten? Wäre es wirklich so, wie es die Väter des Konzils wollten und wie es Kunsthistoriker behaupten, die der Schrift mehr als ihren eigenen Augen vertrauen, so hätte die byzantinische und auch die altrussische Kunst im Wesentlichen stets auf einer Stelle beharrt[32]). Kunstgeschichte hätte dann nur mit der Entwicklung der formalen Ausdrucksmittel zu tun. Byzantinische und altrussische Künstler müßte man als mehr oder weniger geschickte und geschmackvolle Handwerker betrachten[33]).

[30]) Z. B. zur Geburt Christi in Volotovo eine spätere Ikone in der Tretjakov-Galerie (Geschichte der russischen Kunst II, Moskau 1964, Taf. S. 250—251); zu dem David eine Ikone in der Tretjakov-Galerie (Katalog der altrussischen Malerei, Moskau 1963, Bd. I, Abb. 69), zu dem Gebet Annas die Ikone der Koimesis im Russischen Museum (gekürzte ikonographische Fassung).

[31]) V. Lazarev, a. a. O., S. 58.

[32]) Es ist bezeichnend, daß der Altmeister der russischen Kunstgeschichte F. Buslajev schon vor hundert Jahren (1866) die Betrachtung der altrussischen Meister als völlig unselbständiger Interpreten der Konzils-Vorlagen bezweifelt hat. Die moderne ikonographische Schule ist rückständiger als Buslajev. Vgl. M. Alpatov, Il Maestro del Cremlino, Milano 1963, S. 141.

[33]) O. Demus, Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei, S. 62, bezieht sich mit Recht auf die Worte Ch. Diehls in seiner Kritik von G. Millet: „Il y a là un élement — les créations du génie — dont il faut tenir compte, quand on écrit l'histoire de l'art."

Leider sind diese grundsätzlich unhaltbaren Anschauungen über die Allmacht der Tradition und des Dogmas in der Geschichte der byzantinischen und altrussischen Kunst noch immer wirksam. Sie sind auch in der Geschichte der byzantinischen Malerei von V. Lazarev nicht überwunden. Es wird hier in dankenswerter Weise ein großes Material klassifiziert; was aber die bedeutendsten Zyklen betrifft, so werden nur die ikonographischen Motive aufgezählt, ihr Sinn wird nicht geklärt. Die ästhetische Würdigung stützt sich auf die Bemerkungen über die Art und Weise, wie einzelne Bilder ausgeführt sind (Zeichnung, Pinselführung, Farben[34])). Die Wechselbeziehungen zwischen byzantinischer Malerei und Baukunst, die zur Entstehung von merkwürdigen Gesamtkunstwerken führten, werden mit Stillschweigen übergangen[35]). Die kritische Analyse wird vorzugsweise durch Beschreibungen ersetzt[36]).

Was die Fresken von Volotovo in Lazarevs Auffassung betrifft, so werden von ihm einige treffende, wenn auch nicht neue Bemerkungen über einzelne Bilder gemacht. Aber es sieht so aus, als ob es sich um eine Gemäldegalerie handelte, in der jedes Bild von dem anderen durch einen Rahmen abgesondert ist. Indem die Ikonographie auf die „ewigen orthodoxen Dogmen" zurückgeführt, der Künstler aber nur im Hinblick auf seine geschickte, temperamentvolle Ausführung gewürdigt wird, fällt sein Werk aus der altrussischen Kultur heraus; es wird als eine Abart der Paläologenkunst, als Werk aus der Schule des Theophanes betrachtet. Mit dem russischen Boden werden die Fresken nur dadurch verbunden, daß einzelne Gesichter dem russischen ethnischen Typus entsprechen (obgleich russische Typen auch in einer Arbeit eines griechischen Meisters vorkommen können[37])).

[34]) Leider teilt auch K. M. Swoboda in seiner an sich sehr nützlichen Literaturübersicht der byzantinischen Kunst (*Kunstgeschichtliche Anzeigen* 1961/2) das ihm bekannte reichhaltige Material der byzantinischen Malerei nach rein äußerlichen Kriterien der malerischen Ausführung: „malerische Richtung", „plastischer Stil", „flächig linear stilisierende Gruppe", „Chrysographie", „scharfschnittiger Stil", „spätpaläologischer zeichnerischer Stil", „hartbrüchiger Stil" usw., wobei der künstlerische Wert und Sinn der byzantinischen Werke außer acht gelassen wird. Diese Klassifizierung steht im Widerspruch zu der Tradition der Wiener Schule, in der Kunstgeschichte stets als Geistesgeschichte betrachtet wurde.

[35]) Die Betrachtung der byzantinischen Wandmalereien als geschlossener, sinnvoller Zyklen hat sich in dem Buch von O. Demus, Byzantine Mosaic Decoration, London 1947, S. 30, als sehr fruchtbar erwiesen.

[36]) G. Galassi, La pittura bizantina, Commentari 1954, Nr. 3, p. 188.

[37]) Offenbar gehören die Fresken von Volotovo zu den Denkmälern des 14. Jhs., in denen die Verwandtschaft mit der Paläologenkunst auch eine lokale Eigenart nicht ausausschließt. Eine strenge Klassifizierung, die K. M. Swoboda betreffs der Verkündigungsikone der Tretjakov-Galerie fordert, ist unmöglich (a. a. O., S. 173, Anm. 100). Seine Behauptung, diese Ikone sei russisch wegen der „additiven, verschiedene

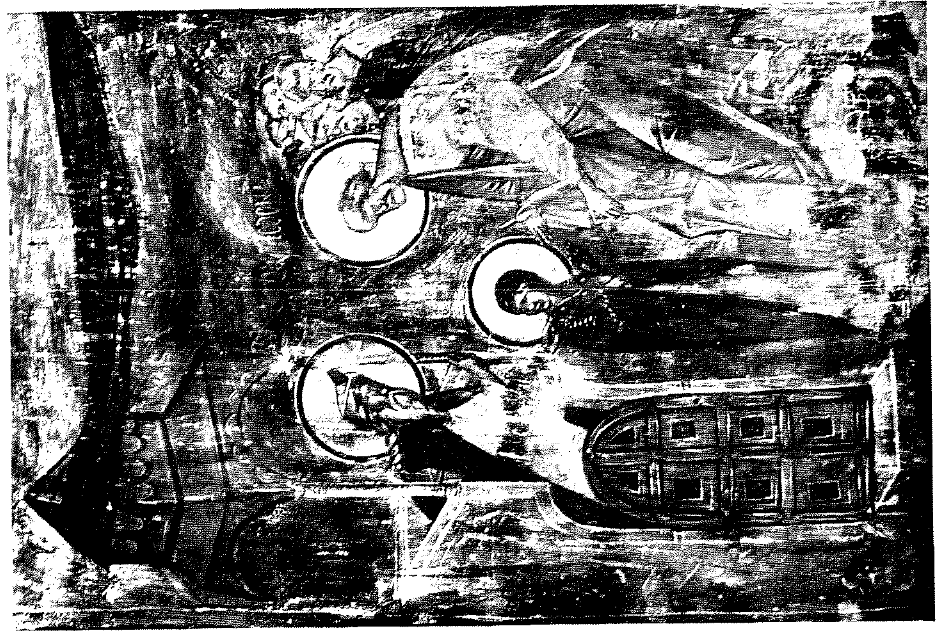
Bis jetzt hat man den Fresken von Volotovo, als einer Variante des Paläologenstils, einen sehr bescheidenen Platz in der Geschichte der Kunst zugewiesen. Nunmehr soll die kunsthistorische Stellung der Volotovo-Fresken gemäß ihrem geistigen Sinn und Wert bestimmt werden. Hierfür nur ein charakteristisches Beispiel: Das Mosaik der Kahrie Djami „Das Gebet der Anna“ darf man als ein Vorbild des entsprechenden Freskos von Volotovo betrachten (Abb. 6, 8). Einzelne Motive des letzteren, wie z. B. der steinerne Wasserbehälter, wurden von dem Novgoroder Meister gewiß einer byzantinischen Quelle entlehnt. Aber im Wesentlichen liegen ihnen verschiedene Auffassungen zu Grunde.

In der Kahrie Djami wird dem antikisierenden Geschmack des Auftraggebers entsprechend der Versuch gemacht, das Gebet der Anna im Sinn einer hellenistischen Darstellung einer Göttin mitten in einer reizenden Landschaft zu behandeln. Anna steht in einem prächtigen Garten mit reichen antiken Bauten im Hintergrund; das Wasser rieselt, die Vöglein zwitschern, das Dienstmädchen lauscht. Das Bild ist dazu bestimmt, den Blick des Betrachters zu erfreuen.

Das Fresko in Volotovo ist strenger und auch ernster. Die Bauten und die Steinbecken haben eine untergeordnete Bedeutung. Die Größe und Würde der betenden Frau bestimmen den Gehalt dieser Darstellung. Es wird ein feierlicher Ritus vollzogen, in dem sich auch die tief persönliche Beziehung des Menschen zum Himmlischen offenbart. Es ist kein Zufall, daß diese Gestalt an die späteren Deesisgestalten russischer Ikonostasen gemahnt. Der Silhouette des dunkelroten Mantels der Anna ist alles übrige untergeordnet. Diese Darstellung ist nicht so „unterhaltend“ wie das byzantinische Mosaik, aber menschlich bedeutender und innerlicher. Das Bild dient nicht so sehr der Augenweide, es soll auf den Menschen eine ethische Wirkung ausüben (in der Art der Katharsis).

In dieser Hinsicht ist das Fresko von Volotovo nicht mit Werken der späthellenistischen Kunst, sondern eher mit Darstellungen von rituellen Gestalten in der klassischen und vorklassischen Malerei Griechenlands zu

Motive dekorativ zusammenhängenden Gestaltung“, ist unhaltbar, da die russischen Ikonen des 14. Jh. im Gegenteil sehr geschlossen und einheitlich aufgebaut sind. (Nebenbei sei bemerkt, daß ich noch vor dreißig Jahren behauptete, daß diese Ikone wahrscheinlich in Moskau entstanden ist. M. Alpatov — N. Brunov, Geschichte der altrussischen Kunst, Augsburg 1932, Bd. I, S. 304). Die historische Stellung solcher Werke kann nicht durch eine einfache Entscheidung: „byzantinisch“ oder „russisch“ bestimmt werden. Leider kommen unbegründete Attributionen altrussischer Ikonen im Westen noch sehr oft vor. In einem sehr gelehrten und wertvollen Buch von G. Mathew, Byzantine Aesthetics, London 1963, S. 168, Anm. 2, wird behauptet, daß die berühmte Dreieinigkeit von Rublev „is most probably Constantinopolitan“.



2. Die Vermählung Mariä mit Joseph (Volotovo-Kirche)

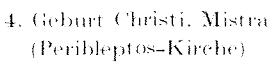


1. Der Abt und Christus (Volotovo-Kirche)

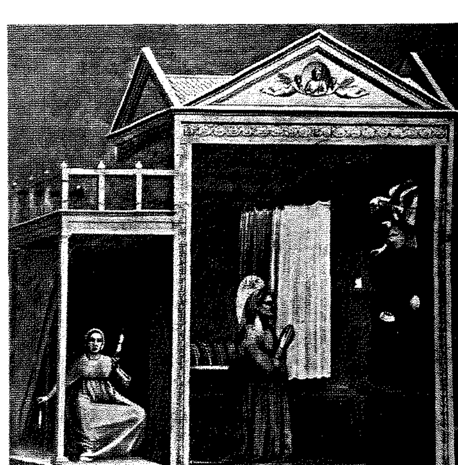


3. Geburt Christi (Volotovo-Kirche)





4. Geburt Christi. Mistra (Peribleptos-Kirche)



5. Giotto. Das Gebet der Anna (Padua, Cappella dell'Areno)



6. Das Gebet der Anna (Volotovo-Kirche)



7. Anbetung der Stele. Lekythos (Athen, Nationalmuseum)

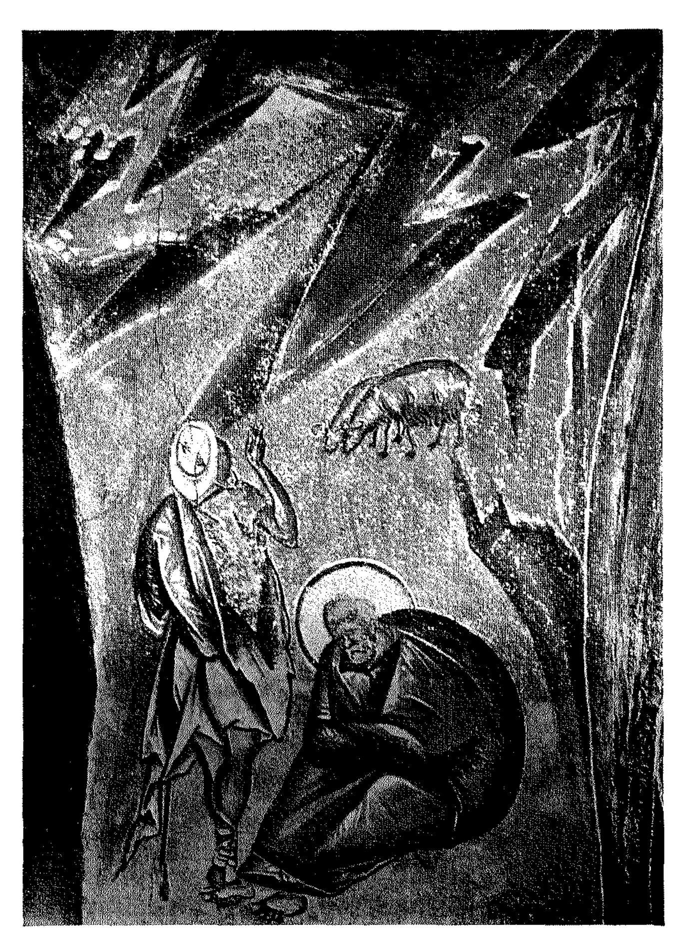
8. Das Gebet der Anna (Kachrie Djami)



9. Theophanes der Grieche (Verklärungs-Kathedrale in Novgorod)



10. König David (Volotovo-Kirche)



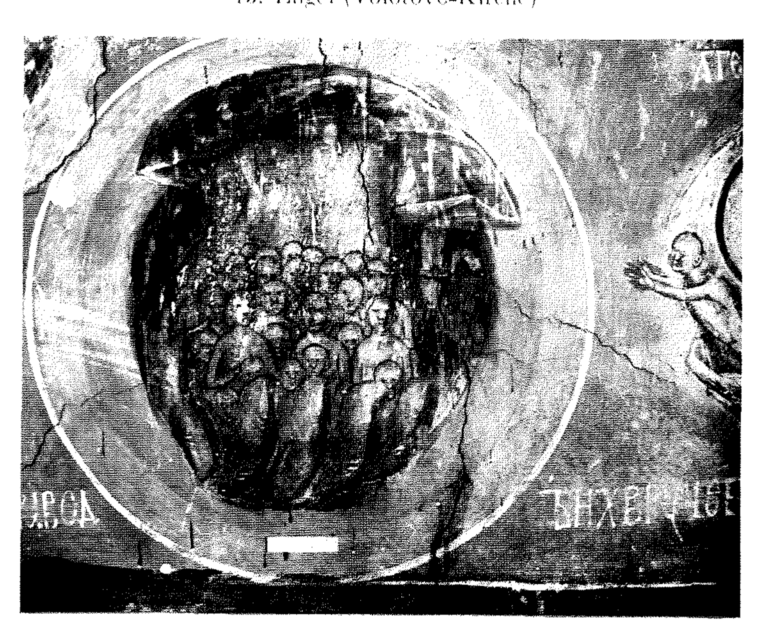
11. Der Hirt und Joseph (Volotovo-Kirche)



12. Kosmos (Volotovo-Kirche)



13. Engel (Volotovo-Kirche)



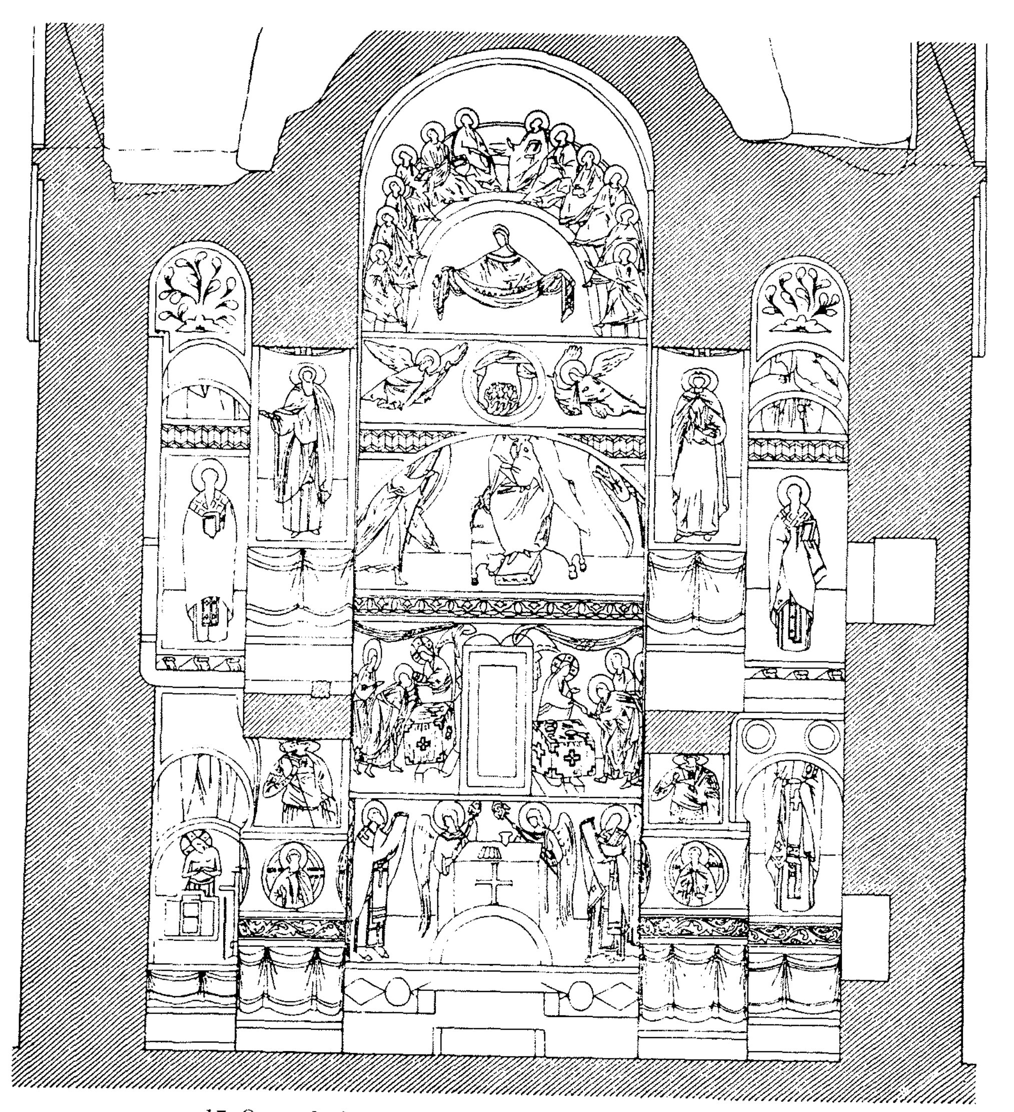
14. Die Hand Gottes



16. Andrej Rublev. Johannes der Theologe (Wladimir, Koimesis-Kathedrale)



15. Johannes der Theologe (Volotovo-Kirche)



17. Querschnitt der Koimesis-Kathedrale in Volotovo

vergleichen (Abb. 7). Denkt man aber daran, was Giotto in der entsprechenden Freske in Padua (Abb. 5) mit dem klar berechneten Kastenraum erreichte, so muß man bekennen, daß der große italienische Meister keine Belebung der antiken Überlieferung erstrebte (wie es seine Zeitgenossen und viele Nachkommen glaubten), sondern im Gegenteil die Überwindung dieser antiken Tradition. Bei Giotto ist nicht der stehende Mensch, sein Standbild, das in einer direkten Beziehung zum Raum des Gebäudes steht, entscheidend. Das Verhältnis der Einzelgestalt zu dem Raum des Gebäudes, als einem Ebenbild des Weltraumes, wird abgebrochen. Auf der Wand wird ein scharf konstruierter illusorischer Kastenraum geschaffen, in dem sich die Gestalten ungezwungen bewegen und Anna kniet. Das Gebet der Anna ist ein Vorgang, in dem vor allem die Wechselbeziehungen der Menschen sich offenbaren. Das Bild gibt einen Blick in das alltägliche Leben des Menschen, eine Vorstellung von der ihm zu Grunde liegenden Regelmäßigkeit.

Die Fresken von Volotovo nehmen einen hervorragenden Platz in der gesamten europäischen Kunst des 14. Jahrhunderts ein. Ohne von der großen antiken Tradition der Monumentalmalerei, in der jedes Bild und jede Gestalt sich dem Raum des Gebäudes fügen, abzuweichen, wurde hier der die gesamte Menschheit damals begeisternde Versuch der Versöhnung des Himmlischen und des Irdischen in einer einzigartigen Weise glänzend verkörpert. Der allgemeinen Bedeutung der Volotovofresken ist besonders deswegen zu gedenken, weil diese Kirche während des letzten Krieges von den Nationalsozialisten, die im Osten keine Kulturschätze schonten, vernichtet wurde. Es sind nur spärliche Photos erhalten, nach denen unsere Nachkommen urteilen werden, welche Schätze hier verloren gegangen sind.

PAUL SPECK / THESSALONIKE

DIE ΕΝΔΥΤΗ

Literarische Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche

Die folgende Untersuchung, die sich mit der Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche nach literarischen Quellen[1]) und dabei hauptsächlich mit der sogenannten ἐνδυτή befassen soll, kann weniger gesicherte Lösungen bieten, als vielmehr versuchen, die Probleme[2]) eindeutig zu stellen und besonders dem Kunsthistoriker für die Interpretation der Monumente eine gewisse breitere Grundlage zu geben. Die Schwierigkeiten liegen darin, daß die Quellen[3]) weder sehr zahlreich (oder dem Verfasser nicht in größerer Zahl bekannt geworden[4])) noch immer ganz eindeutig sind[5]) und daß die bisherige

---

1) Die Quellen sind im Anhang ausgeschrieben und werden immer mit der ihnen dort gegebenen Nummer zitiert.

2) Es handelt sich dabei um Fragen, die sowohl die Kunst- wie auch die Liturgiegeschichte, ja sogar das byzantinische Hofzeremoniell betreffen.

3) Neben den literarischen Quellen fallen die erhaltenen Monumente (vielleicht nur eins, vgl. S. 350) und die Bildzeugnisse (sie sind zu einseitig, vgl. S. 346, Anm. 132) für die vorliegende Untersuchung weniger ins Gewicht und werden deshalb nur gelegentlich berücksichtigt.

4) Die Kenntnis der Quellen verdankt der Verfasser zu einem Teil der in Anm. 6 zitierten Literatur, worauf in manchen Fällen im Anhang hingewiesen wird. Es sei jedoch gesagt, daß alle Werke immer nur einen kleinen Teil der Quellen anführen und daß das Wiederauffinden der Stellen aus älteren Werken (z. B. du Cange) eine nicht geringe Mühe bedeutete.

5) Während nämlich eine Altarbekleidung — wie gezeigt werden wird — schon früh aufkommt, hat es ziemlich lange gedauert, bis sich auch eine entsprechende Terminologie herausgebildet hat. Diese ist ferner niemals im eigentlichen Sinne feststehend geworden und manchmal auch noch durch die ebenfalls früh einsetzende allegorische Deutung beeinflußt. Schließlich sind die meisten Quellen dergestalt, daß die Altarbekleidung nicht das Hauptthema der Stelle ist, sondern nur en passant erwähnt wird, weshalb eindeutige Schlüsse oft nicht gezogen werden können. Ein generelles Mißtrauen gegenüber den literarischen Quellen (wie es z. B. Papas [vgl. Anm. 6], S. 14—17, spüren läßt) ist deswegen jedoch nicht angebracht, besonders auch, weil andere Quellen nicht ins Gewicht fallen (s. Anm. 3).

Forschung in vielem nicht zu einer Klärung beigetragen oder richtige Erkenntnisse ignoriert hat[6]).

---

[6]) Folgende Werke haben sich bisher mit der Altarbekleidung befaßt und werden abgekürzt zitiert:

Bock I, II, III = F. Bock, Geschichte der liturgischen Gewänder des Mittelalters I–III, Bonn, 1859–1871

Braun I, II = J. Braun, Der christliche Altar I–II, München 1924

Braun, Paramente = ders., Die liturgischen Paramente in Vergangenheit und Gegenwart, ²Freiburg 1924

Brightman = F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western I, Oxford 1896

du Cange, Descriptio = Ch. du Fresne du Cange, Descriptio ecclesiae S. Sophiae Constantinopolitanae . . . seu in Paulum Silentiarium uberior commentarius, Paris 1670, cap. 65 (mir unzugänglich). Nachdruck ed. Bonn (nach Paul. Silent.), S. 128–130 = PG 86, 2, 2224A–2225C

Ébersolt, arts = J. Ébersolt, Les arts somptuaires de Byzance, Paris 1923

Ébersolt, Orient = ders., Orient et Occident, ²Paris 1954

(Goar), Euchologion = J. Goar, Εὐχολόγιον sive Rituale Graecorum, Paris 1647, ²Venedig 1730 (immer nach beiden Auflagen zitiert)

Kallinikos = Κ. Καλλίνικος, Ὁ Χριστιανικὸς ναὸς καὶ τὰ τελούμενα ἐν αὐτῷ, ²Athen 1958

Laurent = V. Laurent, Le sébastocrator Constantin Ange et le péplum du musée de Saint Marc à Venise, *Rev. Ét. Byz.* 18 (1960) 208–213

Moraites = Δ. Μωραΐτης, Artikel ἐνδυτή in: Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, Bd. V, Athen 1964, Sp. 688

Pallas = D. I. Pallas, Die Passion und Bestattung Christi in Byzanz. Der Ritus – das Bild (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 2), München 1965

Papas = T. Papas, Studien zur Geschichte der Meßgewänder im byzantinischen Ritus (*Miscellanea Byzantina Monacensia* 3), München 1965

Psaltes = St. B. Psaltes, Grammatik der byzantinischen Chroniken, Göttingen 1913

Reiske, Anm. 40; 35; 18; 89 = Anmerkungen des J. J. Reiske zu Const. Porph. de cer. 15, 16ff. (= Bonn, Bd. 2, S. 108 = PG 112, 164), 34, 1ff. (ebd. S. 141 = ebd. 207), 65, 2ff. (ebd. S. 162 = ebd. 154), 764, 19ff. (ebd. S. 886f. = ebd. 1393)

Salaville = S. Salaville, Liturgies orientales, Paris 1932

Soteriu = Γ. Σωτηρίου, Τὰ λειτουργικὰ ἄμφια τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς ἐκκλησίας, Θεολογία 20 (1949) 603–614

Theochare, Ἐπετ. = Μ. Θεοχάρη, Ἡ ἐνδυτὴ τοῦ Ἁγίου Μάρκου, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. 29 (1959) 193–202

Theochare, B. Z. = dies. (= M. Théocharis), Sur le Sébastocrator Constantin Comnène Ange et sur l'endyté du musée de Saint Marc à Venise, *Byz. Zeitschr.* 56 (1963) 273–283

Trempelas = Π. Ν. Τρεμπέλας, Artikel ἐνδυτή in: Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, Bd. 11, Athen o. J., S. 156

Vogt = A. Vogt, Kommentarband zu Const. Porph. de cer. I, Paris 1935

Wessel = K. Wessel, Artikel Altarbekleidung in: dess. Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Bd. I, Fasz. 1, Stuttgart 1963, Sp. 120–124

Dazu die einschlägigen Lexika, nämlich du Cange Gr. (Med. et Inf. Graecitatis),

Aus der großen Zahl der Paramente, die in der byzantinischen Kirche Verwendung fanden[7]), sollen also nur die Tücher behandelt werden, die zur Bekleidung des Altars gedient haben. Bei der Abgrenzung dieser Tücher aber muß beachtet werden, daß Tücher, die sich auf dem Altar befinden, einerseits „auf dem Altar", andrerseits aber auch „unter den heiligen Gaben" liegen können[8]). Nur die ersteren können im eigentlichen Sinne Altarbekleidung heißen und sind von der Feier der Liturgie unabhängig und fast ein Bestandteil des Altars. Die zweiten, deren Platz auf den ersten ist, stehen dagegen in engem Zusammenhang mit der Liturgie und befinden sich nur während deren Vollzug auf dem Altar. Da jedoch diese an sich einleuchtende Unterscheidung von manchen Quellen nicht vollzogen wird[9]) und obendrein auch die eigentliche Altarbekleidung gelegentlich liturgische Verwendung gefunden hat[10]), wird es sich nicht umgehen lassen, daß auch die zweiten Tücher – wenn auch nicht ausführlich – mitbesprochen werden.

Nur am Rande berührt aber wird ein weiteres Tuch, das sich in jüngerer Zeit ebenfalls auf dem Altar befindet, das sogenannte ἀντιμήνσιον[11]), das ja entwicklungsmäßig kein Altartuch, sondern ein *altare portabile* ist[12]). Das ἀντιμήνσιον, das ursprünglich aus Holz oder Stoff sein konnte[13]), fand nämlich in späterer Zeit trotz gegenteiliger Anweisungen seinen ständigen Platz auf dem Altar sozusagen als Sicherheitsmaßnahme gegen

---

du Cange Lat. (Med. et Inf. Latinitatis), Demetrakos (Μέγα Λεξ. τῆς Ἑλλ. Γλώσσης), Lampe (Patrist. Greek Lex.), Liddell-Scott-Jones (Greek-Engl. Lex.), Sophocles (Greek-Engl. Lex. to the Byz. Period) und Stephanus (Thes. Ling. Graecae). – Es ist hier der Platz, Herrn Dr. O. Volk, München, für die große Hilfsbereitschaft bei der Beschaffung von Literatur zu danken. – Der Aufsatz von I. Ştefănescu, Autels, tissus et broderies liturgiques, Analecta Universitatea din Bucuresti. Institutul de Istoria Arte 2 (1944) 103–133 (zitiert von Papas, S. XLI) blieb mir wie Papas unzugänglich.

[7]) Eine Übersicht über die verschiedenen Versuche einer Gliederung bei Papas, S. 63–65.

[8]) Braun II, S. 21f., nimmt – unausgesprochen – auf diesen Unterschied Rücksicht.

[9]) Nämlich Nr. 35; 63; 65 und 66. Auch manche moderne Autoren nehmen beides zusammen, wie du Cange Gr. s. v. εἰλητόν; Soteriu, passim; Kallinikos, S. 184; Papas, S. 65; Theochare, Ἐπετ., S. 201; Braun, Paramente, S. 247 (doch vgl. Anm. 8). – Ébersolt verweist in beiden Werken oft auf Quellen mit Altarbekleidung (z. B. arts, S. 45, Anm. 1, auf Const. Porph. de cer. 631 [Bonn] und Ps.-Germ. comment. liturg. PG 98, 400C), wo aber Bedeckungen der heiligen Gaben (wie δισκοκάλυμμα) genannt sind. Es versteht sich, daß solche Irrtümer hier nicht im Einzelnen berichtigt werden können.

[10]) S. unten S. 358.

[11]) Am ausführlichsten immer noch Braun; vgl. dessen Index II, S. 673, dazu du Cange Gr. s. v.

[12]) Braun I, S. 92f.; vgl. auch die Stelle bei Theoph. zitiert unten S. 360, Anm. 204.

[13]) Vgl. z. B. Theod. Stud. epist. I, 40, PG 99, 1056B: θυσιαστήριον . . . ἐν σινδόνι ἢ σανίδι. Weiteres s. auch bei Kallinikos, S. 191f.

eine möglicherweise eingetretene Ungültigkeit der Weihe des Altars. Dadurch aber ergab es sich, daß das ἀντιμήνσιον sowohl mit dem εἰλητόν (s. unten) als auch dem ἐπιτάφιος und dem ἀήρ-ἐπιτάφιος wechselseitige Beeinflussung hatte, eine Entwicklung, über die wohl D. I. Pallas endgültig aufklären wird[14]). Allerdings blieb im Mittelalter immer irgendwie das *altare portabile* bewußt (Nr. 62 [II]; 64; 65), wenn auch die wahlweise Gleichsetzung mit den vier ὑφάσματα (s. unten S. 341f.) schon für eine Verwässerung des Begriffs spricht[15]).

Schließlich kann auch die Entwicklung der Altarbekleidung in nachbyzantinischer Zeit, in der oft noch beträchtliche Änderungen stattgefunden haben, nicht berücksichtigt werden.

Das älteste Tuch, das sich auf dem Altar nachweisen läßt, ist nun die Unterlage für die heiligen Gaben gewesen, die wahrscheinlich aus Gründen der Sauberkeit aufgelegt wurde[16]). Für dieses findet sich zunächst die Bezeichnung σινδών[17]) (Nr. 52; 78). Schon im 5. Jahrhundert taucht der erste Beleg (Nr. 43; vgl. auch 56) dafür auf, daß dieses Tuch mit dem Leichentuch des Joseph von Arimathäa identifiziert wird[18]), eine Allegorie, die auf der Hand liegt, da Brot und Wein zu Leib und Blut Christi konsekriert werden. Diese Allegorie war auch durch die Bezeichnung σινδών nahegelegt[19]) und ist auch im lateinischen Ritus durch den Namen *corporale* für das entsprechende Tuch vollzogen[20]).

Vom frühen Mittelalter an führt dieses Tuch[21]) dann den Namen εἰλη-

14) Die Arbeit von Pallas ist erst zum Teil veröffentlicht. In der Einführung (S. XIX) und öfter (z. B. S. 4, Anm. 9; S. 43, Anm. 122, und S. 50f.) wird ein längerer Exkurs angekündigt, der sich ausführlich mit obigen Fragen beschäftigen soll; s. auch Pallas' Vorwort, o. S. — Vgl. einstweilen auch V. Cottas, Contribution à l'étude de quelques tissus liturgiques, Atti del V. Congresso Int. di Studi Bizantini II (= *Studi biz. e neoell.* 6), Rom 1940, S. 87—102.

15) So hat heute das ἀντιμήνσιον das εἰλητόν völlig verdrängt. Die heiligen Gaben kommen auf das ἀντιμήνσιον, das εἰλητόν dient nur noch zum Einschlagen desselben, vgl. S. Pétridès, Artikel Antimension in: *Dict. de Théol. Cathol.* I, col. 1391.

16) Vgl. auch Braun II, S. 21f.

17) Wohlgemerkt kein Terminus, vgl. z. B. oben Anm. 13: für das ἀντιμήνσιον gebraucht; s. auch S. 335, Anm. 62.

18) Vgl. Ioan. 19, 40: καὶ ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις.

19) Vgl. Marc. 15, 46: καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι.

20) Vgl. z. B. Braun, Paramente, S. 205.

21) Brightman (Index s. v. εἰλητόν: In origin a convenient reduplication of the linen-cloth of the altar [σινδών, mit Beleg Nr. 43]) scheint an zwei Leinentücher zu denken (σινδών und εἰλητόν), was nicht zutrifft. Εἰλητόν ist nur eine neue Bezeichnung für die bereits vorhandene Sache, wie es sich aus der gleichen Funktion einwandfrei ergibt. Ähnlich vermutet Kallinikos, S. 182f., und (nach ihm?) ausführlicher Soteriu, S. 605, die die historische Entwicklung sozusagen als Schichtung ansehen, daß auf die σινδών im Laufe der Zeit zuerst die ἐνδυτή gekommen sei (s. zu dieser unten), darauf dann wieder später das εἰλητόν. Auf diese Art sei aus der σινδών, die immer unmittelbar auf dem Altar gelegen habe (das im Widerspruch zu dem Mosaik von Ravenna, wo ja unter der von Soteriu richtig erkannten σινδών [s. unten S. 329,

τόν[22]) (Nr. 47; 22; 23; 24) und behält ihn bei (Nr. 27; 35; 46; 48). Dieser Name stammt offensichtlich von der Funktion des Tuches, das vor der Messe der Gläubigen ausgebreitet wird (Nr. 27; 46; 47; 48; 59) und in das Kelch und Diskos eingeschlagen werden[23]).

Es hat jedoch auch nicht an Versuchen gefehlt, den Namen im Rahmen der Allegorese, die natürlich beibehalten wird (Nr. 58; 59), zu erklären. Sym. Thess. (Nr. 63; 65; 66; 69) geht deshalb vom Leichentuch ab[23a]) und nennt (als erster?) das *sudarium* nach Ioan. 20, 6—7[24]) als Vorbild für das εἰλητόν, weil er mit dem Wort ἐντετυλιγμένον bei Johannes den Namen erklären kann (Nr. 63; s. auch 66)[25]). Von den Neueren versucht Brightman eine entsprechende Erklärung[26]), die jedoch auch nicht zutrifft.

Anm. 33] ein weiteres Tuch liegt), das κατασάρκιον (s. unten S. 340) geworden. Dabei wird auch von Soteriu die gleichbleibende Funktion übersehen, die σινδών und εἰλητόν zu einem und demselben Tuch macht, wie es richtig Braun II, S. 21f., gesehen hat. Schließlich werden auch von Moraites (nach Kallinikos und Soteriu?) κατασάρκα und σινδών gleichgestellt.

22) Neben gleichberechtigtem εἰλητόν. — Nicht verwechselt werden darf mit dem εἰλητόν das μέγα εἰλιμμένον (Brightman 548, 32 [nach Goar, Eucholog., S. 101 (86)]: εἶτα θυμιῶν τὸ μέγα εἰλιμμένον καὶ τιθέμενος ἐπίμηκες λέγει . . .), denn dieses ist neben ἀήρ, τρίτον κάλυμμα, νεφέλη, ἀναφορά, ἀνώτατον πέπλον (dazu S. 334, Anm. 60) eine Bezeichnung für die große Bedeckung der heiligen Gaben (s. Brightman, Index s. v. veil III), auch wenn es vom gleichen Verb (bei Sym. Thess. [Nr. 63] kommt sogar die gleiche Verbform als Beschreibung des εἰλητόν vor) und einer ähnlichen Funktion abgeleitet ist.

23) Vgl. z. B. Reiske, Anm. 18; für den Westen Braun, Paramente, S. 206. — Entsprechend ist zu ungefähr derselben Zeit der Name der ἐνδυτή gebildet, s. unten S. 336.

23a) Die Allegorie des Leichentuchs hat er (Nr. 63; 65; 66; 67) für das κατασάρκα (s. zu diesem unten S. 340). Bei dem Zwang des Sym. Thess., alle Dinge allegorisch zu erklären, und der dabei vorherrschenden Willkür kann natürlich nicht diese Allegorie als Stütze der oben (Anm. 21) vorgetragenen Ansicht Soterius dienen, die σινδών und das κατασάρκα seien dasselbe Tuch.

24) καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον, ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον. Übrigens spielte gerade dieser Passus eine vorzügliche Rolle in der Argumentation über die tatsächliche Auferstehung Christi (nicht etwa, daß sein Leichnam von den Jüngern gestohlen wurde), vgl. z. B. Ps.-Hesych. orat. in Domini resurrect. (bei Greg. Nyss.) PG 46, 636C: Ἀλλὰ καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον, ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον, οὐδένα θόρυβον ὡς ἐπὶ κλεπτῶν ἐδήλου λαβόντων τὸ σῶμα. Ποῦ γὰρ σχολὴν εἶχον οἱ κλέπται καὶ τοιαύτην ἄδειαν, ὡς καὶ τὸ τῆς κεφαλῆς κάλυμμα κατὰ τάξιν εἱλεῖν καὶ τιθέναι χωρίς; Es mag sein, daß dies in Anbetracht der Bedeutung der Auferstehung auch für den Vollzug der Liturgie bei der Ausbildung der Allegorie durch Sym. Thess. mitgespielt hat.

25) Das sudarium als Allegorie des δισκοκάλυμμα bei Ps.-Germ. comment. liturg. PG 98, 400C.

26) Index s. v. εἰλητόν: The name is apparently derived from Marc. 15, 46 (d. h. dem

Aus den Quellen geht eindeutig hervor, daß das εἰλητόν die unmittelbare Unterlage für die heiligen Gaben (Nr. 22; 23; 24; 56[27]); 63) oder das Evangelium (Nr. 35; 66) ist, d. h. daß es bei der Feier der Liturgie zuoberst liegt.

Dieses Tuch scheint auch immer aus weißem Leinen hergestellt gewesen zu sein[28]) und keine Ausschmückung gekannt zu haben, zumindest nicht nach den literarischen Quellen[29]). Doch scheinen zwei Bildquellen auf die Möglichkeit einer Ausschmückung, zumindest in früher Zeit, zu deuten:

Es handelt sich zunächst um das Mosaik an der Südwand des Presbyteriums in S. Vitale in Ravenna[30]): Abel und Melchisedek sind im Begriff, ihre Gaben auf einen Tisch zu legen. Dieser — ohne Zweifel von der Vorstellung eines Altars inspiriert — ist mit zwei Tüchern bedeckt. Zuunterst liegt ein purpurfarbenes mit Gammadia, das bis kurz über die Basen der Tischbeine herabhängt. Darauf liegt ein weißes Tuch, das bis zu zwei Dritteln der Tischbeine bedeckt, auf der Oberseite verziert mit vier goldenen Gammadia und an der Vorderseite ebenfalls mit Gammadia und einem achtzackigen

Wort ἐνείλησεν, s. oben S. 326, Anm. 19). Darauf spielt offensichtlich auch schon Nr. 56 (ἐνειλίχθη) an.

27) Für diesen Beleg ergibt sich das durch die Fortsetzung der Stelle (in PG 98, 400C): καὶ ἡ ἐπάνω κάλυψις τοῦ δίσκου ἐμφαίνει τὴν σινδόνα.

28) Σινδών (Nr. 43; 56; 78) und *linteamen* (Nr. 52) sind als Stoffe üblicherweise Leinen. In Nr. 63 ist Leinen ausdrücklich erwähnt. Aus westlichen Quellen nennt Bock III, S. 3, eine einzige, in der ein entsprechendes Tuch u. U. nicht aus Leinen war: Greg. Tourens. hist. Franc. VII, 22 (MG SS rer. Meroving. I, 342, 2f.): cumque iam altarium cum oblationibus palleo syrico (v. l. serico) coopertum esset. Doch ist hier an ein dem ἀήρ (s. oben S. 327, Anm. 22) entsprechendes Tuch zu denken, das über Altar und heilige Gaben ausgebreitet wird. Wenn in nachbyzantinischer Zeit Seide vorkommt, hängt das mit dem Vordringen des ἀντιμήνσιον (vgl. S. 326, bes. Anm. 14) zusammen, für das in byzantinischer Zeit jedoch ebenfalls noch Leinen empfohlen wird (Nr. 62 und 65; s. auch oben S. 325, Anm. 13). Für den Westen vgl. auch noch das sogenannte Dekret des Silvester im lib. pontif. (ed. Duchesne) I, 171, 13ff.: Hic constituit, ut sacrificium altaris non in siricum neque in pannum tinctum celebraretur, nisi tantum in lineum terrenum procreatum (das auch noch bei Sym. Thess. in Nr. 65 für das ἀντιμήνσιον), sicut corpus domini nostri Jesu Christi in sindonem lineam mundam sepultus est.

29) Bock III, S. 4f., nimmt für die karolingische Zeit im Westen verzierte Tücher an, kann aber aus den Quellen keinen eindeutigen Beweis liefern, weil Tücher und Altarbekleidung nicht sauber zu trennen sind. Soteriu, S. 605, vermutet (ohne Belege), daß auf dem εἰλητόν ein Kreuz oder der tote Christus mit Engeln und Rhipidien dargestellt waren. Dabei aber verwechselt er das εἰλητόν mit den späteren ἀήρ-ἐπιτάφιος und ἀντιμήνσιον (s. oben S. 326, bes. Anm. 14), die jedoch mit dem εἰλητόν entwicklungsmäßig nichts zu tun haben. Braun, Paramente, S. 188, stellt nach westlichen Quellen fest, daß die Ausschmückung des corporale höchstens Gammadia umfaßt (wie vielleicht in Ravenna, s. unten).

30) Abbild. bei F. W. Deichmann, Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna, Baden-Baden 1958, Taf. 314.

goldenen Stern. Der Saum ist mit zusammengeknüpften Fransen besetzt. Eine entsprechende Ausschmückung zeigt auch das Tuch auf dem Tisch (= Altar) in dem Mosaik an der unteren Südwand der Apsis von Sant' Apollinare in Classe[31]): Abel, Abraham und Melchisedek bringen ihr Opfer dar. Das weiße Tuch reicht hier bis an die Basen der Tischsäulen. Es ist nicht zu sehen, ob ein anderes Tuch darunter liegt.

Nach der Deutung von Wessel (Sp. 122) handelt es sich in beiden Fällen bei den weißen Tüchern um eine Altarbekleidung, während das rote Tuch in S. Vitale ein κατασάρκα (s. zu diesem unten S. 340) wäre. Doch ist dazu zu sagen, daß sicher das rote Tuch die Altarbekleidung ist[32]), für die gerade die rote Farbe beliebt ist (s. unten S. 335, Anm. 63), und daß die weißen Tücher als σινδών (oder mit dem späteren Terminus als εἰλητόν) zu verstehen sind[33]). Wesen und Aufgabe dieser Tücher ist doch, als Unterlage für die heiligen Gaben zu dienen (vgl. besonders auch die älteren Belege Nr. 43; 78), und auf beiden Mosaiken stehen die Personen ja unmittelbar davor, solche Gaben auf den Tisch (= Altar) zu legen[34]).

31) Abbild. ebd. Taf. 407.

32) Das κατασάρκα bleibt unsichtbar, vgl. unten S. 340, Anm. 95.

33) So richtig Soteriu, S. 605 (doch vgl. oben S. 326, Anm. 21), und Braun, Paramente, S. 185.

34) Bei der Silberpatene von Riha (M. C. Ross, Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection I, Washington 1962, Taf. XI und XII C) mit der Darstellung der Apostelkommunion scheinen ebenfalls zwei Tücher gemeint zu sein. Eines mit Blumenstreumuster reicht bis auf den Boden, ja liegt sogar etwas auf ihm auf (s. Taf. XI) und scheint in einem Stück um den Tisch herumgeführt zu sein. Dabei sieht es so aus, als sei es mit einer Vielzahl von Ösen an der Tischkante befestigt (s. Taf. XII C). Diese Aufhängevorrichtung könnte also der der καλύπτραι in der Hagia Sophia nach Paul. Silent. (s. unten S. 332f.) entsprechen, allerdings mit dem Unterschied, daß die καλύπτραι — abgesehen davon, daß sie bebildert waren — einzelne Tücher für jede Seite waren. Bei der Kleinheit der Darstellung der Patene kann man nicht entscheiden, ob die dann notwendigen Haken für die Ösen des Behangs an der Kante des Tisches selbst oder (wie bei den καλύπτραι) auf einer Decke zu denken sind, die die Oberfläche des Tisches bedeckte und ebenfalls an den Seiten herabhing. Jedenfalls scheint es wegen der abgestellten heiligen Gaben sicher, daß die Oberfläche des Tisches als bedeckt verstanden werden soll. Letzteres Tuch (von Wessel, Sp. 122, fälschlich als Entsprechung des späteren ἀντιμήνσιον gedeutet) war also eine σινδών (εἰλητόν) und unverziert, wenn es nicht einen Besatz am Rand (etwa Quasten) hatte. Es kann nämlich nicht ausgeschlossen werden (der Eindruck entsteht als erster bei unbefangener Betrachtung; vgl. Taf. XI, halbe natürliche Größe, mit Taf. XII C, wohl doppelte Größe), daß der Silberschmied eine Altarbekleidung üblicher Art hat darstellen wollen, wobei die Decke mit Streumuster (diese also eine ἐνδυτή, s. unten) zuunterst liegt und auf ihr — in Größe der Tischplatte — eine zweite, eben die σινδών, mit einer Verzierung am Rand. Ausgeschlossen aber ist — besonders wegen der Falten — Wessels Ansicht (ebd.), es handele sich um eine einzige Decke mit Dekor nur auf den herabhängen-

Es kann jedoch nicht ausgeschlossen werden, daß diese σινδόνες (= εἰλητά) nach Art einer Altarbekleidung ausgeschmückt wurden. Jedenfalls kann nur von hier aus nicht geschlossen werden, daß das εἰλητόν auch nur gelegentlich mit einer Ausschmückung versehen war. Die dem Verfasser bekannt gewordenen Quellen lassen nichts dazu verlauten, und auch der Symbolgehalt spricht eher gegen die Tatsache einer Verzierung. Es wäre allerdings der Mühe wert, die erhaltenen Kunstdenkmäler mit Darstellungen von bekleideten Altären[34a]) daraufhin zu untersuchen, ob eine ausgeschmückte Bedeckung des Altares vorliegt und ob nicht gleichzeitig die dargestellte Szene (z. B. Vollzug der Liturgie) notwendig auf ein εἰλητόν schließen läßt. Doch übersteigt das den Rahmen vorliegender Arbeit, zumal die Möglichkeit besteht, daß die Bildzeugnisse u. U. nicht die liturgischen Gegebenheiten richtig wiedergeben, sondern (wie eben in Ravenna) vielleicht aus einem horror vacui auch das εἰλητόν verzieren, um die leere Fläche auszufüllen.

Nach diesen Präliminarien, die zwar für das Folgende notwendig waren, aber in keiner Weise das Thema erschöpfen konnten, sei jetzt auf die eigentliche Bekleidung des Altares eingegangen.

Auch bei dieser ist ein relativ frühes Auftreten aus den Quellen wahrscheinlich zu machen[35]), und auch hier hat es ziemlich lange gedauert, bis sich entsprechende Termini gebildet haben[36]). Das einzig stichhaltige Kriterium, besonders bei den ältesten Quellen, ob es sich wirklich um eine Bekleidung des Altars handelt, scheint dabei die Angabe großen Wertes zu sein,

den Seiten. Näheres läßt sich nicht sagen, so daß man sicher nicht (selbst wenn der Fall vorliegen sollte, daß der umlaufende Behang an der σινδών befestigt war) von hier aus eine Stütze der Annahme finden kann, die Altarbekleidung habe im Laufe der Zeit die σινδών bedeckt (s. dazu oben S. 326, Anm. 21). Bei der gleichzeitigen Patene von Stuma (E. Cruikshank Dodd, Byzantine Silver Stamps, *Dumb. Oaks Studies* 7 (1961) Nr. 27a; Detailabbild. bei Kitzinger, o. l. unten S. 358, Anm. 196a, Taf. 19), ebenfalls mit einer Darstellung der Apostelkommunion, ist die Oberfläche des Tisches nicht zu sehen. Doch könnte eine ähnliche Bekleidung des Tisches (mit reichen Falten an den Seiten) dem Künstler vorgeschwebt haben. Es fehlen jedoch alle Zeichen an der Kante des Tisches, so daß die Annahme eines Behanges hier verfehlt wäre, ja die Falten sehen sogar so aus, als ob die Decke auch auf der Oberfläche nicht glatt aufliegen würde, was jedoch ausgeschlossen scheint. Das aber bestimmt zu der Vorsicht, sich auch bei der Patene von Riha nicht unbedingt auf eine Lösung festzulegen.

[34a]) Eine Aufzählung bei Wessel, Sp. 122f.

[35]) Braun II, S. 22, führt für Altarschmuck schon in vorkonstantinischer Zeit Origenes an (hom. 10, Nr. 3, PG 12, 881C: ad ornatum quoque altaris), läßt aber mit Recht offen, ob damit Stoffe gemeint sind.

[36]) Auch im Lateinischen gibt es eine große Mannigfaltigkeit der Bezeichnungen (vgl. die Übersicht bei Braun II, S. 9—21), bis sich erst im Spätmittelalter Sache und Begriff unter völlig anderen Bedingungen als in Byzanz zum *antependium* entwickeln.

welcher — wie aus dem Vorigen ersichtlich — für die liturgische Unterlage keine Rolle spielt.

Daher kann man annehmen, daß das σκέπασμα bei Greg. Naz. (Nr. 38) eine Altarbekleidung meint, ebenso wie ἔμβλημα bei Chrysost. (Nr. 17) und κάλυμμα bei dem Interpolator des Pallad. (Nr. 54)[37]).

Alle diese sind natürlich keine Termini, ebensowenig wie die Begriffe φᾶρος und καλύπτρα in der epischen Sprache des Paul. Silent. (Nr. 55). Doch bietet diese Stelle noch eigene Probleme, und zwar was das Verhältnis der beiden Dinge angeht.

Die communis opinio seit du Cange, Descriptio, ist nämlich, daß mit den καλύπτραι die Vorhänge am Ciborium gemeint sind[38]). Einzig Braun ist bisher für eine Altarbekleidung eingetreten[39]), und zwar wohl zu Recht. Der Hauptgrund dafür, daß man hier zumeist von Vorhängen gesprochen hat, scheint darin zu liegen, daß Paul. Silent. (Vers 757) von dem Geheimnis spricht, das man nicht sehen darf. Offensichtlich nun hat man — verleitet von der Tatsache, daß im Osten Teile der Opferhandlung den Blicken der Gläubigen entzogen werden — hier an die Liturgie gedacht und an Vorhänge, die das Ciborium während derselben abschließen. Doch ist das Geheimnis nichts anderes als der Altar[40]) — Paul. Silent. greift hier mit den Worten

[37]) Diese Passage bietet in zweifacher Hinsicht Schwierigkeiten. Wessel sagt (Sp. 121) dazu: Es bleibt unklar, ob es sich dabei um wirkliche Gewänder, also etwa um Himatia o. ä., oder um „Gewänder" des Altars, d. h. ad hoc gefertigte Tücher handeln soll. Dazu ist zu sagen, daß Melania wohl nicht, da sie Nonne werden will, noch Tücher anfertigen konnte. Vielmehr schenkt sie ihre ganze Kleidung, und darunter waren Stücke (ἡμιφόρια — hier wohl eine Art Umschlagtücher; vgl. auch Lampe s. v. und Braun II, S. 23), die ohne weiteres zu gebrauchen waren, und andere, die erst umgearbeitet (συγκόψασα) werden mußten. Ferner scheint der Ausdruck κάλυμμα, der wohl ein späteres Scholion ist, als Altarbekleidung zu verstehen zu sein (wie sicher der Originalwortlaut des Pallad. Altarbekleidung meint), auch wenn später κάλυμμα als Bedeckung der heiligen Gaben üblich wird (Demetrakos s. v.; du Cange Gr. s. v. ἀήρ; Lampe s. v.; vgl. auch Nr. 4, sowie oben S. 327, Anm. 22, und κάλυψις S. 328, Anm. 27). Schließlich ist bemerkenswert, daß eine solche Stiftung von Kleidern nicht vereinzelt vorkam, denn auch Ephrem. Syr. (Nr. 29) scheint nur unter dieser Voraussetzung verständlich.

[38]) u. a. Friedländer, o. l. bei Nr. 55, S. 290f.; Ébersolt, arts, S. 46; Soteriu, S. 607; R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin I. Le siège de Constantinople. III. Les églises et les monastères, Paris 1953, S. 480.

[39]) II, S. 23, Anm. 10: Unter den καλύπτραι versteht man gewöhnlich Velen, welche zwischen den Säulen des den Altar überdachenden Baldachins angebracht waren; doch mit Unrecht. Sie sind vielmehr als die Behänge der Purpurdecke des heiligen Tisches zu deuten, mit denen dieser an seinen vier Seiten bekleidet und verhüllt war.

[40]) Sym. Thess. erklärt tatsächlich (Nr. 68), daß der Altar verhüllt wird, weil das, was sich auf ihm abspielt, nicht gesehen werden darf. Doch ist diese Stelle hier ohne Belang.

etwas hoch[41]) —, von dem auch unmittelbar vorher die Rede ist (ab Vers 752), und nicht mehr vom Ciborium[42]). Auch unmittelbar folgend wird ja nicht der Altarraum den Blicken entzogen, sondern der Altar selbst (νῶτα τραπέζης = die Tischplatte — Vers 760; auch Vers 752f.), und man müßte schon ebenfalls φᾶρος zum Vorhang machen, um die heilige Handlung vor Blicken abzuschirmen[43]). Es kann jedenfalls keinem Zweifel unterliegen, daß der Altar selbst mit dem φᾶρος bedeckt wird. Doch was sind die καλύπτραι? Sie werden an den vier silbernen Seiten ausgespannt (Vers 761f.). Nun ist aber der Altar aus Gold (Vers 720; 752—754), das Ciborium hingegen aus Silber (Vers 722f.). Also werden die καλύπτραι doch am Ciborium ausgespannt[44])? Das würde aber dem Aufbau der Dichtung nicht entsprechen, wo jetzt vom Altar die Rede ist[45]) und wo auch ab Vers 761 kein Rückgriff mehr auf das Ciborium erfolgen kann. Also müssen die καλύπτραι mit dem Altar und seiner Bekleidung zu tun haben und ebenfalls die vier silbernen Seiten daselbst zu suchen sein. Es ist nun auch unwahrscheinlich, daß der ganz goldene Altar etwa silberne Seiten gehabt hat, zumal er ja von dem φᾶρος bedeckt ist. So scheint es wahrscheinlicher, diese Seiten auf dem φᾶρος zu vermuten, und man kann annehmen, daß das φᾶρος hier kein reiner Purpurstoff, sondern (nur an den Seiten?, oder ganz?) silberdurchwirkt ist, so daß der Dichter von den silbernen Seiten sprechen kann[46]). Damit wären also, wie Braun gesehen hat, die καλύπτραι als seitliche Behänge der Altardecke

[41]) Friedländer, S. 290, zu Vers 755: Ähnlich wie in 444 gibt er (Paul. Silent.) sich den Anschein, als sei er zu weit gegangen. Geschickt wird dann etwas Handlung eingeflochten. — Diese Handlung meint aber nicht das Schließen der Vorhänge während der Liturgie, sondern ist einfach ein Kunstgriff des Dichters.

[42]) Außerdem hatte das Ciborium keine Vorhänge, die es abschließen konnten, vgl. Braun II, S. 163—165, und Th. Klauser, Artikel Altar in: RAC I, S. 350.

[43]) Tatsächlich hat du Cange, Descriptio, φᾶρος als Vorhang gedeutet (er übersetzt *velum*) und infolgedessen auch die ἐνδυταί der Nrr. 6; 7; 8; 15; 28; 53; 74 zu Vorhängen gemacht. Doch ist er selbst von dieser Ansicht wieder abgekommen, weil er in seinen Lexika die Stellen richtig als Altarbekleidung interpretiert. In Descriptio macht er dazu auch noch die ὑφάσματα des Belegs Nr. 67 zu Vorhängen um den Altar.

[44]) So übersetzt z. B. C. W. Kortüm (im Anhang von W. Salzenberg, Alt-Christliche Baudenkmale von Constantinopel, Berlin 1854, S. XVIII): spannet dann aus an den vier mit Silber umgossenen Bogen.

[45]) Selbst Friedländer, der καλύπτραι als Vorhänge versteht, sagt (S. 290) zu Vers 752—754: Erst jetzt schildert er (Paul. Silent.) den Altartisch, der eigentlich vor 720, wo er vorausgesetzt und erwähnt wird, auch hätte geschildert werden müssen. Der Grund für diese Anordnung ist klar: der Übergang zum Folgenden wird auf diese Weise gewonnen.

[46]) Das würde auch die Schwierigkeit beseitigen, daß manche Darstellungen auf den καλύπτραι Purpurfarbe haben (Vers 771), was sich auf einer reinen Purpurdecke nicht abheben würde.

zu verstehen. Das aber setzt voraus, daß an dem φᾶρος eine Aufhängevorrichtung (Haken) war[47]), woran die καλύπτραι befestigt wurden. Eine solche Einrichtung der Altarbekleidung ist zwar nicht ausdrücklich belegt, scheint aber auch bei der Patene von Riha möglich, wenn nicht sogar die nächstliegende Erklärung zu sein[48]), so daß sie wohl in dieser frühen Zeit nicht so ganz außergewöhnlich gewesen ist. Immerhin entspricht dann ja auch die in etwa doppelte Bekleidung des Altars der großartigen Pracht der Hagia Sophia, und man kann in diesen mit Darstellungen versehenen Behängen den Vorläufer der zentralen Darstellung an der Vorderfront der Altarbekleidung vermuten, welche sich für spätere Zeit wahrscheinlich machen läßt (s. unten S. 355, Anm. 184)[49]). Doch bleibt letzteres im Bereich der Hypothese.

Auf eine Art von Terminus für die Altarbekleidung deutet dann aber der Begriff ἅπλωμα[50]). Das Wort bedeutet zunächst einfach die Tischdecke[51]), wird dann aber auch in der kirchlichen Sprache verwendet (Nr. 14; 26) und beibehalten (Nr. 51; 75) bis in die jüngste Zeit (Nr. 35; 36; 37). Allerdings scheint es fraglich, wieweit hier an allen Stellen von einem Terminus gesprochen werden kann[52]). Von einem solchen kann man mit Sicherheit nur im Eucholog. (Nr. 35; 36; 37) und mit der Einschränkung, daß ἅπλωμα auch außerkirchlich gebraucht wurde, in den alten Belegen (Nr. 14; 26) sprechen. An den mittelalterlichen Stellen (Nr. 51; 75) hingegen scheint es, daß ἅπλωμα bewußt gebraucht wird, damit ein Terminus vermieden und die Aussage allgemein wird. Auch spricht in Nr. 51 nur der vorauszusetzende Wert überhaupt für eine Altarbekleidung, und Nr. 75, worin Theoph. über das Jahr 355 berichtet, kann — abgesehen von seiner Allgemeinheit — auch im Wortlaut aus der Quelle des Theoph. stammen, also zu den älteren Quellen gehören.

[47]) Diese können natürlich nicht mit den vier silbernen Seiten, die dann gleich Kanten wären, gemeint sein; dem widerspricht πετάσαντες ἐπί.

[48]) S. oben S. 329, Anm. 34. — Braun, Paramente, S. 195, spricht — allerdings im Hinblick auf das westliche antependium — davon, daß eine Anbringung der Altarbekleidung mit Haken und Pflöckchen wohl möglich, aber früh nicht belegt ist. Welchen Zweck die Ringe auf der Altarbekleidung hatten, die Michael VIII. Papst Gregor X. schenkte (s. unten S. 351f.), wird nicht klar. Da diese jedoch als Geschenk angefertigt ist (s. ebd.), ist es möglich, daß sie dem westlichen Gebrauch schon angepaßt ist.

[49]) Ein argumentum ex silentio wäre es, hier den Schluß zu ziehen, daß die Hagia Sophia zu dieser Zeit nur eine Altarbekleidung gehabt hat. Doch scheint es nicht abwegig anzunehmen, daß sich die den Festen entsprechende Altarbekleidung erst später entwickelt hat, s. unten S. 357, Anm. 193.

[50]) Für den heutigen Gebrauch nennt Salaville, S. 130, auch ἐφάπλωμα.

[51]) Greg. Naz. carm. II, I, 88, 110f. (PG 37, 1439A): Ποαί, κλάδοι τε θάμνων//ἅπλωμα πορφυροῦν τι.

[52]) So Lampe s. v. und Wessel (Sp. 120), der ἅπλωμα sogar als „häufigste Bezeichnung" vorstellt. Letzteres trifft sicher nicht zu.

Jedenfalls kann festgestellt werden, daß ἅπλωμα zwar in der älteren Zeit für die Altarbekleidung gebraucht wird, daß es aber außer im Eucholog. nicht zu einer eigentlichen und vor allem nicht zu einer häufigen Bezeichnung geworden ist.

Gleiches gilt für den ebenfalls ganz unbestimmten Ausdruck ἔνδυμα[53]) (Nr. 68; 72; 81; 82). Ganz offensichtlich ist das Wort wegen seiner Unbestimmtheit[54]) von Sym. Thess. (Nr. 68) benutzt. Auch bei Theod. Lect. (Nr. 72) wird deutlich, daß kein Terminus benutzt wird, weil mit ἐνδύμασι nicht nur der Altar aus Protest[55]) verhüllt wird[56]). Und auch die Vita Nili (Nr. 81) und Zonar. (Nr. 82) bleiben eher allgemein, wenn sie auch sicher die Altarbekleidung meinen[57]).

Ganz gelegentlich wird — und zwar in poetischem Kontext — auch πέπλον (Nr. 10; 11)[58]) für die Altarbekleidung benutzt[59]). Es kann jedoch nicht als Terminus angesprochen werden, da es unterschiedslos für alle Stoffe — und nicht nur im Bereich der Kirche[60]) — gebraucht wird. Somit weist Theochare (B. Z., S. 280) mit Recht die Ansicht V. Laurents[61]) zurück, πέπλον sei als Terminus zu betrachten.

---

[53]) Auch dies nach Braun II, S. 21, und Wessel, Sp. 120, eine „Bezeichnung".

[54]) In Nr. 4 bezeichnet es die Gewänder der Diakone.

[55]) Die schwarze Farbe des Protestes aber erlaube den Hinweis, daß sich aus solchen gelegentlichen symbolischen Verwendungen von Farben, besonders an Kirchenfesten, im lateinischen Ritus der Farbenkanon herausgebildet hat, vgl. J. Braun, Zur Entwicklung des liturgischen Farbenkanons, *Zeitschr. f. christl. Kunst* 15 (1902) bes. 82f. Zu gewissen Ansätzen in Byzanz (wo aber nie ein Kanon entwickelt wurde) vgl. Papas, S. 75—80. Auch unsere Quellen geben keine Hinweise für einen Farbenkanon; s. auch unten S. 335, Anm. 63 und 64.

[56]) Einzig aus dieser Stelle könnte man noch nicht einmal auf die Existenz einer Altarbekleidung schließen.

[57]) Zu ἐνδύματα auf der Altarbekleidung s. unten S. 345.

[58]) An diesen Stellen wohl neutrum; vgl. auch Lambros, Anm. zu Nr. 10, Vers 5.

[59]) Laut Theochare, B. Z., S. 280, Anm. 40, auch bei Manuel Philes passim; doch habe ich nichts finden können. Das Wort πέπλος (als masculinum) auch in Vers 6 der Inschrift auf der ἐνδυτή in Venedig (s. unten S. 350); Text bei Theochare, 'Επετ., S. 194; dazu auch Laurent, S. 208, Anm. 1.

[60]) Daselbst dient es auch als Bezeichnung der Bedeckung der heiligen Gaben (vgl. oben S. 327, Anm. 22), nämlich Brightman 348, 25b (Liturg. d. Praesanct. = Ps.-Theod. Stud. Explicat. Lit. Praesanct. PG 99, 1689A): ὁ δὲ ἱερεὺς τῷ ἀνωτάτῳ πέπλῳ, ὃ καὶ ἀέρα οἶδεν ὁ λόγος καλεῖν, τὰ δῶρα ἐπικαλύπτει, und 547, 28 (= Nic. Cabas. PG 150, 389D): καὶ καλύπτει τὰ δῶρα, τὸν ἄρτον δηλονότι καὶ τὸ ποτήριον, πέπλοις τιμίοις. S. auch Papas, S. 60.

[61]) S. 280, Anm. 1; wenn Laurent dabei auf den in Genua erhaltenen Stoff hinweist, den der Bearbeiter, X. Σιδερίδης, „πέπλος" nennt (s. unten S. 350 + Anm. 160), so besagt das nichts, zumal es nicht feststeht, ob dieser Stoff überhaupt eine Altarbekleidung war (s. ebd.).

Gleiches gilt schließlich auch für ἄμφιον, das (Nr. 34; 68) als Sammelbegriff für alle Stoffe auf dem Altar gebraucht wird, im übrigen aber der umfassendste Begriff für alle Paramente ist[62]).

Auf etwas sicheren Boden führt ἁλουργίς (Nr. 30), nicht als Terminus für die Altarbekleidung überhaupt[62a]), sondern für eine solche aus Purpurfarbe, welche in der Spätantike und weiterhin sehr beliebt für die Altarbekleidung gewesen zu sein scheint[63]). Zu einem Terminus aber konnte auch dieses Wort sich nicht entwickeln, weil natürlich Purpur nicht die einzige Farbe war[64]).

Ein wirklicher Terminus[65]) für die Altarbekleidung taucht dann vom 8. Jahrhundert an mit dem Wort ἐνδυτή auf. Der älteste Beleg sind die Akten

---

[62]) Vgl. Soteriu, S. 603 + Anm. 1, und Papas, S. 60f.; auch außerhalb der Kirche benutzt, z. B. Nr. 5 und 11. Gleichermaßen unbestimmt ist auch ἀμφίασμα (ebenfalls in Nr. 5). Schließlich findet sich auch einmal σινδών (Nr. 25) als ganz allgemeiner Terminus. Ébersolt, arts, S. 102, Anm. 3, denkt bei dieser Stelle an Altardecken; das scheint wegen der profanen Wiederverwendung (s. auch S. 343 + Anm. 114) tatsächlich nahezuliegen. Aber auch andere Paramente (wie Vorhänge), ja sogar Priestergewänder können gemeint sein.

[62a]) So Kallinikos, S. 182.

[63]) Neben oft vorkommendem βλαττίον als Stoffbezeichnung (s. unten S. 344) wird Purpur belegt durch Nr. 8 (+ 9); 11; 12; 55 (φᾶρος, s. oben S. 331), und für τραπεζόφορον durch Nr. 39.

[64]) Andere Farben: weiß (Nr. 40) und dunkel (ebd. — μαυριανίτης kann nicht genau geklärt werden); dazu schwarz als Protestfarbe (s. oben S. 334, Anm. 55). Die neben Purpur am meisten erwähnte Farbe Gold (s. unten S. 344) besagt jedoch nicht den Stoff, sondern die Verarbeitung und den Schmuck desselben.

[65]) Nur am Rande sei hier erwähnt, daß sich gelegentlich in der Literatur die unwahrscheinlichsten Mißverständnisse betreffs der Bezeichnungen für die Altarbekleidung finden. So heißen nach G. Rietschel, Lehrbuch der Liturgik, 5. Aufl. von P. Graff, Bd. I, Göttingen 1951, S. 113, die Altarbehänge (! — auch dieser Ausdruck für Byzanz nicht zutreffend, vgl. oben S. 330, Anm. 36) καταπέτασμα und ἀμφίθυρα. Beides sind jedoch Namen für die Vorhänge vor dem βῆμα; sie lassen sich für Altarbekleidung nicht belegen. καταπέτασμα wird allerdings auch von Papas, S. 65, als Gewand des Altars genannt (zusammen mit σινδών, ἐνδυτή, εἰλητόν, ἀντιμήνσιον [vgl. oben S. 325, Anm. 9, zur fehlenden Differenzierung]), jedoch ohne Beleg. Nun findet sich tatsächlich in einer Inschrift des 4. vorchristl. Jahrhunderts einmal καταπέτασμα als Tischdecke (s. Liddel-Scott-Jones s. v.), weiterhin aber nicht mehr. Dann nennt du Cange Gr. s. v. zwei Belege, wo καταπέτασμα als ἀήρ gebraucht wird, nämlich Goar, Eucholog., S. 295 (244): ὅτε δὲ ἀρθῇ τὸ καταπέτασμα ἐκ τῶν ἁγίων δώρων, und Ps.-Germ. comment. liturg. PG 98, 400C: τὸ δὲ καταπέτασμα, ἤγουν ὁ ἀήρ. Für Altarbekleidung scheint also καταπέτασμα nicht vorzukommen. Doch scheint von diesen und ähnlichen Stellen Soteriu zu seiner unhaltbaren Hypothese (S. 606f.) gelangt zu sein, daß das εἰλητόν (und auch der ἀήρ) ein Nachfolger-Ersatz des Vorhangs vor dem βῆμα ist, dergestalt, daß nach Verschwinden dieses Vorhangs (durch Einführung der Ikonostase?) die Gaben trotzdem den Blicken entzogen, also eingeschlagen, bzw. zugedeckt wurden. Eine Widerlegung erübrigt sich; z. B. ist das εἰλητόν (das ja nur ein anderer Name für die σινδών ist; s. oben

der Synode von 754 (Nr. 6), wo das Wort jedoch schon ganz selbstverständlich gebraucht wird. Es ist also bestimmt älter[66]. An sich ist das Wort Verbaladjektiv (vgl. Psaltes, S. 308; zu ergänzen ist ἐσθής v. sim.) und ist also genau entsprechend dem Wort εἰλητόν gebildet (s. oben S. 327 und Anm. 23). Beide haben ebenfalls den Namen von der Funktion, und man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man für beide eine ungefähr gleichzeitige Konzipierung und Prägung annimmt, diese aber etwa in das letzte Jahrhundert vor dem Ausbruch des Ikonoklasmus setzt.

Neben ἐνδυτή werden in der neueren Literatur auch einige Ableitungen dieses Wortes als Bezeichnung für dieselbe Sache genannt. Diese konnten aber nicht belegt werden, sind also mit Vorsicht zu gebrauchen. Es sind:

ἐνδύτιον: als Altarbekleidung nicht belegbar[67]; ohne Beleg angeführt (= ἐνδυτή) von Moraites.

ἐπένδυσις: nur Nr. 35, aber nicht als eigentlicher Terminus, sondern als Erklärung von ἄπλωμα. Goar, Euchololog., S. 849 (668), Anm. 20, bringt (ohne Beleg) das Wort als Terminus.

ἐνδυτόν: als Terminus genannt einzig von Salaville, S. 130. Der Terminus ist nicht belegt. In Nr. 49 scheint βλαττίον ἐνδυτόν nicht als ἐνδυτή zu verstehen zu sein, sondern vielleicht als ein Stoff mit ἐνδύματα (vgl. unten S. 345, Anm. 128).

ἐνδύτης, bzw. ἐνδυτής: von verschiedenen Autoren statt ἐνδυτή für richtig gehalten, nämlich du Cange, Descriptio, an allen zitierten Stellen (d. h. Nr. 6; 15; 28; 53; 74); du Cange, Lat., s. v. endothys („apud plerosque scriptorum ἐνδύτην masculino generi efferri"); die Hrsgbb. von Nr. 77 bringen ἐνδύτας und Garzya in Nr. 73 ἐνδύτην (und verweist auf ἐπενδύτης) gegen die handschriftliche Überlieferung[68]; Goar im griechischen Index[69] des Euchololog. und Delehaye (im Index zu seiner Ausgabe von Nr. 44, S. 205) bringen schließlich als Nominativ die Form ἐνδυτής.

S. 326, Anm. 21) viel älter, ja sogar auch mit dem Namen εἰλητόν findet sich dieses Tuch schon zu einer Zeit (Nr. 47), als die Vorhänge vor dem βῆμα noch keineswegs verschwunden waren. Gleichermaßen unhaltbar ist schließlich auch die Hypothese von Kallinikos, S. 186f., der ἀήρ sei in seiner Funktion Nachfolger und Ersatz der Vorhänge am Ciborium gewesen.

[66]) Wenn manche Quellen (Nr. 7; 8; 9; 50) in Berichten über ältere Zeiten eine ἐνδυτή erwähnen, ist das für den Terminus (wohlgemerkt nicht für die Sache) ein Anachronismus. Bei der allgemeinen Unsicherheit der Angaben des Andr. Agn. (Nr. 7; 8; 9) kann obendrein mit Recht bezweifelt werden, ob die von ihm beschriebenen Altardecken aus der angegebenen Zeit oder jünger sind. Doch ist ihre Existenz wohl nicht in Frage zu stellen.

[67]) Als Wortbildung natürlich richtig.

[68]) Vgl. einstweilen Verf., Humanistenhandschriften und frühe Drucke der Epigramme des Theodoros Studites, *Helikon* 3 (1963) 83. N. B. Tomadakes, der Ἀθηνᾶ 65 (1961) 7 das Epigramm nach Garzya erneut abdruckt, ändert stillschweigend richtig in ἐνδυτήν.

[69]) Der Verweis auf S. 627 (in der zweiten Aufl. ist wohl S. 500 statt 501 zu lesen) meint daselbst die Anm. 11 zu dem Plural ἐνδυταῖς in Beleg Nr. 32, wo Goar das Wort für maskulin hält, während es in dem ebd. zitierten Beleg Nr. 80 feminin sei.

ἐπενδύτης: als Altartuch nicht belegt; angeführt (ohne Beleg) von Goar, Euchololog., S. 849 (668), Anm. 20, und vermutlich nach Goar von Braun II, S. 21; Salaville, S. 130; Moraites und Wessel, Sp. 120.

Es bedarf nach Durchsicht der Quellen wohl keiner Argumente, daß einzig das Femininum ἡ ἐνδυτή der in Frage kommende Terminus ist[70].

Wie weiter unten im einzelnen ausgeführt wird, ist diese ἐνδυτή nun das oberste Tuch der eigentlichen Altarbekleidung, das außer beim Vollzug der Liturgie immer sichtbar und deshalb besonders geeignet war, wertvoll ausgeschmückt zu werden. Außerdem ist aus den Quellen ersichtlich, daß mit ἐνδυτή immer nur dieses eine, ganz bestimmte Tuch gemeint ist. Wo das Wort im Plural vorkommt, ist an verschiedene Altäre oder an abwechselnd benutzte Tücher eines Altars gedacht. Einzig einmal bei Const. Porph. (Nr. 20) und einmal im Euchlog. (Nr. 32) kommt ein Plural vor, der dieser Deutung widerspricht. Eine entsprechende Schwierigkeit bietet auch das Typ. Sabae (Nr. 80), das mit in die Betrachtung einbezogen werden muß.

An letzterer Stelle wird die Altarwaschung am Gründonnerstag erläutert. Dabei wird der Altar entblößt: zuerst von der ἐνδυτή, dann den λοιπὰ ἔπιπλα[71] und schließlich vom κατασάρκα[72]. Bei der Wiederbekleidung wird das κατασάρκα ausgewechselt und ebenso das ὑποκάτω τούτου μέγαν (so) ἀντιμήνσιον. Es ergibt sich also für den vollständig bekleideten Altar folgende Reihenfolge: ἀντιμήνσιον (das große), κατασάρκα, andere ἔπιπλα und zuoberst die ἐνδυτή. Auffallend und sonst nicht belegt sind die anderen ἔπιπλα. Es könnte sich um die vier ὑφάσματα (auch ἀντιμήνσια genannt) handeln, die gelegentlich zwischen κατασάρκα und ἐνδυτή erwähnt werden (s. unten S. 341f.), und das könnte dadurch gestützt werden, daß das ἀντιμήνσιον unter dem κατασάρκα ausdrücklich als das große bezeichnet wird. Eine Klarheit ist aber nicht zu gewinnen.

Die Altarwaschung ist auch Thema von Nr. 32. Da ist die Rede davon, daß man zuerst das κατασάρκα wieder auflegt und anschließend den Altar mit ἐνδυταί bekleidet. Der ungewöhnliche Plural[73]) wäre auch hier damit zu erklären, daß ἐνδυταί eher kollektiv alle Tücher über dem κατασάρκα bezeichnet[73a]), also auch die vier ὑφάσματα. Doch ist diese Erklärung nicht recht befriedigend. Eine Konjektur (Singular) aber verbietet sich, weil damit zwar Nr. 32 sauber würde, aber das entsprechend gelagerte Problem in Nr. 80 bestehen bliebe.

---

[70]) Die bei Andr. Agn. (Nr. 7; 8; 9) überlieferte Form endothim (endothyn; nur im Akkusativ überliefert; der Nominativ endothis [endothys] ist moderne Bildung von du Cange Lat., Braun und Wessel) ist wohl aus ἐνδυτήν entstanden (Braun II, S. 10, Anm. 16; Wessel, Sp. 120), aber wohl nicht direkt, sondern auf dem Umweg über die auch in unseren Quellen vorkommende Korruptel ἐνδοτήν (Nr. 58).

[71]) Als liturgische Stoffe auch in Nr. 41 und 54.

[72]) S. zu diesem unten S. 340.

[73]) Von Stephanus durch Konjektur beseitigt; aber wohl unrichtig, s. unten S. 367, Anm. 15.

[73a]) S. auch unten S. 340, Anm. 88.

Ebenso unerklärlich ist schließlich der Plural in Nr. 20, weil an den anderen Stellen mit derselben Zeremonie[74]) immer der Singular genannt ist. Es könnte eine Unachtsamkeit des Verfassers vorliegen, wahrscheinlicher aber scheint hier eine Korruptel, die zu beseitigen wäre, da auch hier wohl nur die eine ἐνδυτή gemeint ist.

Für diese eine ἐνδυτή gibt es nun (neben gelegentlichem ἄπλωμα und den anderen oben angeführten Wörtern, die sicher dasselbe Tuch oder besser den Vorläufer dieses Tuches bezeichnen) noch einen zweiten relativ häufigen Begriff: τραπεζόφορον[75]), mit dem einmal belegten Diminutiv τραπεζοφόριον (Nr. 67).

Man neigt dazu, τραπεζόφορον als ein Synonym von ἐνδυτή anzusehen[76]), und das trifft auch an fast allen Stellen zu: Es ist wertvoll (Nr. 39; 70[77]); auch Nr. 1) oder zumindest wertvoller als die anderen Altartücher ausgestattet (Nr. 63; 65; 66; 67)[78]) und liegt unmittelbar unter dem εἰλητόν (Nr. 63; 65; 66; 67). Seine symbolische Deutung bei Sym. Thess., nämlich Christi Kleider bei der Verklärung (τὰ ἱμάτια τοῦ Σωτῆρος ὡς τὸ φῶς ἀπαστράψαντα: Nr. 63; λάμψαντος αὐτοῦ συνεξέλαμψαν: Nr. 66; δόξα τοῦ Θεοῦ: Nr. 63; δόξης περιβολή: Nr. 66 und 67) und bei der Heilung der Blutflüssigen (Nr. 66) hat zwar keine Entsprechung in anderen Quellen, widerspricht aber auch nicht dem Gesagten, wie auch nicht die für dieses Tuch ebenfalls unbelegte Symbolik (Windeln und Grabtuch)[79]) in dem anonymen Epigramm Nr. 10.

---

[74]) Der Kaiser wechselt die (d. h. eine) ἐνδυτή aus am Altar der Hagia Sophia, s. unten S. 358.

[75]) An den meisten Stellen (Nr. 1; 4; 10; 39; 41; 70) so betont. Einzig in Mignes Text von Sym. Thess. (Nr. 63; 65; 66 – die älteren Drucke dieser Texte [ed. Dositheos, Jassy 1683] waren mir nicht zugänglich; doch druckt Stephanus s.v. unter Anführung von Sym. Thess. ausdrücklich τραπεζόφορον als passiv) findet man τραπεζοφόρον. Daher liest man bei manchen Neueren diese unrichtige Betonung (übrigens gelegentlich in Verbindung mit der ebenfalls unrichtigen Ansicht, das Wort fände sich nur bei Sym. Thess.), nämlich Braun II, S. 21 u. ö.; Wessel, Sp. 120; Antoniades (o. l. unten S. 339, Anm. 82), S. 101; Kallinikos, S. 182; Soteriu, S. 605; Moraites; Demetrakos s. v.; Theochare, Ἐπετ., S. 200, Anm. 4, und B. Z., S. 280f. (hier S. 280, Anm. 42, sogar bei dem Abdruck des anonymen Epigramms Nr. 10, woselbst der Hrsgb., Sp. Lambros, τραπεζόφορον bringt). Die durch die Überlieferung gesicherte, auch sprachlich richtige Form τραπεζόφορον hat auch eine Stütze in analogen Bildungen wie z. B. ὠμόφορον für das Schultertuch der Priester (dazu Papas, S. 212ff.). Das bei Liddell-Scott-Jones s.v. mehrfach belegte τραπεζοφόρον ist dagegen aktives Kompositum, kann also nicht zur Stütze der falschen Betonung herangezogen werden.

[76]) Die Literatur der vorigen Anm. – Für die Spätzeit bewiesen auch durch den Zusatz in Nr. 41.

[77]) Die übertriebene Größe läßt auch entsprechenden Wert vermuten.

[78]) An den Stellen wird immer im Zusammenhang mit dem τραπεζόφορον der Altar als Sitz oder Thron Gottes bezeichnet und somit das Tuch (unausgesprochen) mit der (natürlich wertvollen) Throndecke verglichen.

[79]) S. unten Anm. 82 und 83.

Deshalb ist es um so mehr auffallend, daß in den Act. Bordonaro (Nr. 1) τραπεζόφορα und ἐνδυταί getrennt genannt sind, wobei sich unter beiden wertvollere und einfachere finden[80]). Allerdings ist nur von einer der ἐνδυταί gesagt, daß sie κεντητή, also vielleicht bildlich ausgeschmückt ist[81]).

Vergleicht man jetzt noch die ebenfalls aus dem 12. Jahrhundert stammenden anonymen Epigramme (Nr. 10; 11; 12), die vielleicht von einem Verfasser stammen, zumindest aber einer und derselben Vorstellungswelt angehören, findet man, daß hier das τραπεζόφορον genannte Tuch (Nr. 10) mit der Symbolik der Windeln[82]) und des Leichentuches[83]) (der Altar symbolisiert dabei Krippe und Grab)[84]) eher einfach (weiß ?) war, während die beiden ἐνδυταί (Nr. 11; 12) sicher aus Purpurstoff waren (sie symbolisieren den Purpurmantel Christi)[85]) und wertvolle Ausschmückung hatten (Nr. 11: Auferstehung). So kann man vielleicht vermuten, daß ursprünglich[86]) das τραπεζόφορον neben der ἐνδυτή aufkam, wohl mit gleicher Funktion, aber einfacher in der Ausstattung[87]), und daß im Laufe der Zeit τραπεζόφορον überhaupt

---

[80]) Eine sizilische Besonderheit (etwa Mißverständnis der Termini) ist grundsätzlich möglich, aber unwahrscheinlich.

[81]) S. unten S. 347.

[82]) Diese ist sonst nicht belegt, wenn man nicht in der Stiftung von εἰλητά in Nr. 22; 23; 24 neben der Verehrung der Windeln eine solche Symbolik sehen will. – Nur als Kuriosität sei hier erwähnt, daß Kallinikos, S. 186 (+ Anm. 20; auch S. 129) unter den σπάργανα an diesen Stellen die Bedeckung der heiligen Gaben versteht. Tatsächlich heißen in späterer Zeit die Bedeckungen der Gaben während der προσκομιδή σπάργανα (vgl. Π. Ν. Τρεμπέλας, Artikel σπάργανα, ἅγια in: Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, Bd. 22, Athen o. J., S. 198), doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß hier die Reliquien der Windeln in der Hagia Sophia gemeint sind, wie es auch Reiske, Anm. 42 (PG 112, 165 = II, S. 109 [Bonn]), Vogt (S. 61) und Sophocles s. v. annehmen. Zu Bezeugung dieser Reliquien s. auch E. Ἀντωνιάδης, Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας II, Athen 1908, S. 96.

[83]) Diese ist für das εἰλητόν üblich und alt (s. oben S. 326) und wird später auch für das κατασάρκα genannt (s. unten S. 340 + Anm. 96).

[84]) Vgl. Ps.-Germ. comment. liturg. PG 98, 389B: θυσιαστήριόν ἐστι καὶ λέγεται ἡ φάτνη καὶ ὁ τάφος τοῦ κυρίου. Altar = Grab auch bei Sym. Thess. de templo 111, PG 155, 316D: θυσιαστήριον Χριστοῦ, θρόνος δόξης, τάφος Χριστοῦ, und Nr. 67 (in beiden Stellen auch gleich dem Thron Christi, s. oben S. 338, Anm. 78); s. auch Pallas, S. 44, Anm. 123, zu der Gleichsetzung Altar—Grab.

[85]) Vgl. Matth. 27, 28.

[86]) Die Nrr. 1 und 10 sind die ältesten Belege für den Begriff τραπεζόφορον, und beide sind älter als Sym. Thess., bei dem das τραπεζόφορον ja schon weitgehend der ἐνδυτή entspricht, und als Nr. 41, wo die Gleichsetzung vollzogen ist.

[87]) Für ein τραπεζόφορον ist keine bildliche Ausschmückung erwähnt, wenn man von Nr. 41 absieht, wo jedoch sicher keine als solche angefertigte Altarbekleidung mit der Darstellung vorliegt; vgl. unten S. 347. Allerdings erwähnt Sym. Thess. ihre Pracht, vgl. oben S. 338, Anm. 78.

statt ἐνδυτή eintreten konnte[88]). Sollte das damit zusammenhängen, daß man in späterer Zeit aus Armut die ἐνδυτή im Allgemeinen nicht mehr so wertvoll ausstatten konnte? Die Quellen geben keine weiteren Auskünfte, so daß die Frage nicht beantwortet werden kann[89]).

Einem Übergangsstadium, als der Terminus τραπεζόφορον aufkam, könnte schließlich auch Nr. 4 angehören, wo τραπεζόφορα eher kollektiv alle Stücke der Altarbekleidung zu bezeichnen scheint. Und ähnlich scheint auch in Nr. 67 das ἄλλο (τραπεζοφόριον ἄλλο κέκτηται — nach dem κατασάρκα) dem Sym. Thess. vielleicht unbewußt gekommen zu sein, als Reminiszenz eines kollektiven Gebrauchs von τραπεζόφορον. Doch gibt es auch hier — wie so oft bei dem Thema besonders in der Spätzeit — keine befriedigende Lösung.

Erst spät im Mittelalter[90]) wird dann im Euchology., bei Sym. Thess. und im Typ. Sabae noch ein weiteres Tuch genannt: das κατασάρκα[91]). Dieses taucht immer in Verbindung mit vier Tüchern (ὑφάσματα = ἀντιμήνσια)[92]) bzw. mit einem ἀντιμήνσιον[93]) auf, und zwar wird das κατασάρκα als unmittelbar auf dem Altar liegend genannt (Nr. 32; 35), wobei dann die ὑφάσματα[94]) sich zwischen κατασάρκα und ἐνδυτή (τραπεζόφορον) befinden, oder das κατασάρκα liegt unter dem τραπεζόφορον und darunter dann die Tücher (bzw. das ἀντιμήνσιον) direkt auf dem Altar (Nr. 63; 65; 66; 67; 80)[95]).

Das κατασάρκα, dem Sym. Thess. die Symbolik des Grabtuches zuschreibt (Nr. 63; 65; 66; 67)[96]), scheint ziemlich jung zu sein. Dafür spricht be-

---

[88]) Die Erwähnungen von ἐνδυταί werden in der Spätzeit merklich weniger. Hinzukommt, daß der Begriff ἐνδυτή in der Spätzeit unpräzise zu werden scheint; abgesehen von dem Plural in Nr. 32, der dafür sprechen kann (s. oben S. 337), ist auch in Nr. 41 (aus dem Jahre 1449) der Begriff gleichberechtigt neben ἐπίπλων und βλαττίων eher ganz allgemein verstanden.

[89]) Ein Widerspruch zu dieser Annahme findet sich allerdings in Nr. 11, woselbst eine Purpurendyte mit der Darstellung der Auferstehung die Symbolik des Grabtuches wie das τραπεζόφορον in Nr. 10 hat, auch das in seiner Art völlig vereinzelt. Dadurch aber wird die oben versuchte Unterscheidung wieder etwas verwischt.

[90]) S. unten Anm. 97.

[91]) Heute üblicherweise (z. B. Soteriu, S. 605; Salaville, S. 129) κατασάρκιον genannt.

[92]) S. unten.

[93]) So in Nr. 80, welche Stelle jedoch nicht ohne Schwierigkeiten ist, s. oben S. 337.

[94]) Wenn Nr. 32 so zu interpretieren ist; s. oben S. 337.

[95]) Wessel, Sp. 122, stellt fest, daß das κατασάρκα nie auf Darstellungen von bekleideten Altären sichtbar wird. Doch ist gerade das seine Eigenart (die ἐνδυτή hängt nämlich weit nach unten, s. unten S. 343, Anm. 112), selbst wenn es nicht immer, wie im Euchology. (Nr. 35) vorgeschrieben, an den Tischbeinen oder unter dem Tisch hochgebunden war. Auffallend wäre im Gegenteil, wenn das κατασάρκα zu sehen wäre. Auch das ist ein Argument dagegen, daß in Ravenna bereits ein κατασάρκα vorliegt (s. oben S. 329).

[96]) Diese ist für das εἰλητόν üblich (s. oben S. 326), wird auch für das τραπεζόφορον

sonders[97]) auch die im Verhältnis zum εἰλητόν (das ja mit den heiligen Gaben = geopferter Christus direkt zusammen kommt) etwas gesuchte Symbolik[98]), weil diese nur auf dem Umweg über die Gleichsetzung des Altars mit dem Grab zu erreichen ist[99]). Ferner ist bei diesem Tuch der Name von der Symbolik gebildet und nicht, wie bei den anderen Tüchern, von der Funktion. Es ist denkbar, daß das κατασάρκα ursprünglich nichts anderes war als eine Schonunterlage für die wertvolle ἐνδυτή[100]) und daß es später in das System der Altarbekleidung eingebaut wurde[101]).

Völlig ungeklärt bleiben nach Auskunft der vorliegenden Quellen auch die schon erwähnten vier ὑφάσματα[102]). Nach Sym. Thess. (Nr. 62; 63; 65; 66; 67) liegen sie unmittelbar auf dem Altar (unter dem κατασάρκα) an den vier Ecken, tragen die Namen der vier Evangelisten und symbolisieren diese auch[103]). Außerdem sollen sie aus Leinen

---

gebraucht (s. oben S. 339, Anm. 83; dazu auch S. 327, Anm. 23a) und findet sich einmal für eine ἐνδυτή (s. unten S. 343, Anm. 113, und oben S. 340, Anm. 89).

[97]) Wessel, Sp. 120f., vermutet es schon auf den Mosaiken von Ravenna, aber wohl zu Unrecht, vgl. oben S. 329. Auch Braun II, S. 1, Anm. 13, und S. 21, Anm. 3, datiert das erste Aufkommen (mit Beleg Nr. 32, den er wohl auch zu früh ansetzt) schon ins 8. Jahrhundert; doch ist das wohl einige Jahrhunderte zu früh. Eine genaue Datierung kann jedoch hier auch nicht geliefert werden. — Zu der falschen Deutung von Soteriu s. oben S. 326, Anm. 21.

[98]) Die ja auch für das τραπεζόφορον nicht elegant wirkt, s. oben S. 339, Anm. 83.

[99]) S. oben S. 339, Anm. 84.

[100]) Könnte man damit den Plural ἐνδυταί in Nr. 20 (s. oben S. 338) erklären, d. h. daß es damals schon das κατασάρκα, aber noch ohne Namen gab?

[101]) Als erstes Altartuch bezeichnet von Goar, Euchology., S. 627 (500), Anm. 10, und danach von allen. Schon Sym. Thess. scheint auf drei Tücher regelmäßig Wert zu legen, weshalb er auch das εἰλητόν fast wie eine Altarbekleidung behandelt (s. dazu auch S. 325, Anm. 9), während im Euchology. (Nr. 35) die Dreiheit und die damit verbundene Vermengung der Tücher (s. ebd.) nicht so deutlich wird, weil auf das Geschilderte die Liturgie folgt.

[102]) Völlig unbegründet und abwegig ist die (schon von Theochare, Ἐπετ., S. 200, Anm. 4, widerlegte) Ansicht Soterius (S. 605), diese ὑφάσματα seien auf der ἐνδυτή gewesen und identisch mit dem ταβλίν von Nr. 18 (s. die folgende Anm.). Auf einem Irrtum beruht dagegen der Verweis von Theochare (ebd.) auf Nr. 43 als Quelle für die vier ὑφάσματα.

[103]) Die Symbole der vier Evangelisten finden sich in nachbyzantinischer Zeit regelmäßig auf den vier Ecken des (vom ἀήρ-ἐπιτάφιος beeinflußten) ἀντιμήνσιον, vgl. Cottas (o. l. oben S. 326, Anm. 14), S. 97 mit Abbildungen auf Taf. XXVII—XXXI. Wahrscheinlich sind die vier Tücher Vorläufer dieser meist medaillonförmigen Symbole. Der Übergang scheint greifbar bei Sym. Thess. (Nr. 65), wo die vier ὑφάσματα auf das (noch im eigentlichen Sinne verstandene) ἀντιμήνσιον aufgenäht werden. Näheres ist auch hier von Pallas (s. oben S. 326, Anm. 14) zu erwarten; einstweilen s. auch Braun I, S. 523. Hier liegt jedenfalls auch der Ausgangspunkt für Soterius Ansicht über den Ursprung der ὑφάσματα (s. die vorige Anm.). Die ἐνδυτή hat mit dem ἀντιμήνσιον entwicklungsmäßig nichts zu tun, und ταβλίν (s. dazu unten S. 348) ist etwas anderes als die ὑφάσματα, selbst wenn sie aufgenäht sind.

sein (Nr. 62; 63). Über ihre Herkunft und die Zeit ihrer Einführung läßt sich nichts feststellen. Auffallend ist, daß nach Nr. 62 (III) wahlweise statt ihrer auch ἀντιμήνσια gebraucht werden können und mit ihnen bei der Altarwaschung der Altar abgetrocknet wird[104]). Anderswo sind für das Abwischen Schwämme vorgeschrieben (Nr. 80), während im Euchولog. (Nr. 32) der Altar erst mit Leinentüchern[105]), dann mit Schwämmen gereinigt wird[106]). Bei der Kirchweihe schreibt auch das Euchولog. (Nr. 32; 35) ἀντιμήνσια[107]) zum Abwischen vor, die dann eine Woche unter der Altarbekleidung bleiben (Nr. 36). Eine Spezialuntersuchung über die ἀντιμήνσια könnte wahrscheinlich über einige der Fragen noch mehr Aufschlüsse bringen. Hier kann nur gesagt werden, daß die Einrichtungen gerade in der Spätzeit von Byzanz ziemlich in Bewegung gekommen waren, so daß man feste Gegebenheiten vergeblich suchen wird. Dem Verfasser aber wird man nachsehen, wenn er diese späte Entwicklung nur gestreift hat, um das Hauptthema seiner Arbeit nicht völlig isoliert zu lassen.

Doch bevor dieses Thema, nämlich die ἐνδυτή, fortgeführt werden kann, muß noch eine weitere Nebenfrage behandelt werden. Wessel, Sp. 121, erklärt, in Byzanz hätten nicht alle Altäre eine Bekleidung gehabt. Eine solche scheine auch nicht vorgeschrieben gewesen zu sein und sei auch bei Altarmensen mit erhöhtem Rand illusorisch gewesen. Zu dieser Ansicht kommt Wessel aus Darstellungen von unbekleideten Altären in der byzantinischen Kunst (Beispiele bei Wessel, Sp. 123). Ein Gegenbeweis kann aus den literarischen Quellen nicht geliefert werden. Eine eigentliche Verordnung für die Bekleidung des Altars liegt nicht vor; sie in Byzanz zu erwarten, wäre wohl auch ein übertriebenes Anliegen. Immerhin aber ist es auffallend, daß vom ersten Auftreten der ἐνδυτή (Nr. 6) — besonders auch in Konzilsakten (Nr. 2; 3; 5; 6) — bis zum Spätmittelalter (Euchولog., Sym. Thess., Typ. Sabae) eine Bekleidung des Altars ganz selbstverständlich erwähnt wird und daß in den Brevia od. ähnl. (Nr. 1; 39; 40; 41; 42; 44; 49; 57) regelmäßig Altarbekleidungen vorkommen. Das aber läßt den Schluß zu, daß die Bekleidung des Altars doch wohl die Regel war, wenn auch unbekleidete Altäre nicht völlig ausgeschlossen werden können. Es wäre jedoch auch hier[108]) lohnend, die Darstellungen unbekleideter Altäre daraufhin zu untersuchen, ob nicht bestimmte Gründe (z. B. liturgischer Art) vorliegen können[109]).

---

[104]) Dazu auch E. Θεοδώρου, Artikel ἀντιμήνσιον in: Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, Bd. II, Athen 1963, Sp. 870.

[105]) ἐγχείρια λινά — sollten das die ὑφάσματα sein?

[106]) Das ῥοδόσταγμα ist nach Nr. 80 im Wasser, nach Nr. 32 getrennt.

[107]) Das entspricht also Sym. Thess. (Nr. 62). Im Euchولog. wohl der Gedanke, daß die ἀντιμήνσια mitgeweiht werden; dazu auch Θεοδώρου, l. l., oben Anm. 104, und Kallinikos, S. 192, mit Belegen über diese Mitweihe der ἀντιμήνσια.

[108]) Wie beim εἰλητόν, s. oben S. 330.

[109]) Das Euchولog. (Nr. 33 — ein Tisch mit Altarfunktion wird aufgestellt μετὰ ἐνδυτῆς) läßt sogar auf eine Art Vorschrift (der Tisch muß bekleidet sein) schließen.

Für die Bekleidung des Altars in byzantinischen Kirchen in der Zeit, in welcher man eigentlich von Byzanz sprechen sollte, wird also eine[110]) Decke verwendet, die den Namen ἐνδυτή trägt. Diese liegt auf dem Altar[111]) und hängt an den vier Seiten ziemlich weit herunter[112]). Unter allem Kirchengerät nimmt sie einen ausgezeichneten Platz ein[113]), vor allem weil sie in der Regel sehr wertvoll war. Das ergibt sich daraus, daß sie bei Stiftungen (Nr. 15; 44; 57; 77) und bei Plünderungen der Kirche (Nr. 16; 25; 28; 31; 50; 60) ausdrücklich erwähnt wird und daß man sie gewinnbringend verkaufen (Nr. 45; 51) oder selbst wertvolle Kleider daraus machen kann (Nr. 5 mit Nr. 71)[114]).

Dieser Wert der ἐνδυτή ist nun sowohl ideeller wie materieller Art, wobei eins durch das andere bedingt ist.

---

[110]) Möglicherweise mit Unterlage, s. oben S. 341.

[111]) Vgl. besonders Nr. 13. Du Cange Lat. s. v. *endothys* spricht von „vor dem Altar"; er scheint an das westliche antependium zu denken. — Von hier kann man auch schließen, daß die ἐνδυτή nicht nur ein Behang der Seiten des Altars war, wozu vielleicht Nr. 55 (s. oben S. 333) verleiten könnte.

[112]) So alle Darstellungen (aufgeführt bei Wessel, Sp. 122f., dazu auch Braun II, S. 38). Die literarischen Quellen sagen nichts dazu, doch lassen sie vermuten, daß die Ausschmückung gerade auch auf den Seiten war (s. unten S. 355f.). — Eine gesonderte Frage wird noch von Bock III, S. 51 und 58, aufgeworfen, der behauptet, die Altarbekleidung sei aus fünf Tüchern zusammengenäht und sei deshalb stramm um den Altar gespannt gewesen. Tatsächlich kommen nun in den bildlichen Darstellungen Altarbekleidungen vor, die wie gespannt aussehen (Bock, ebd., auch Wessel, Sp. 122), daneben aber auch lose fallende (Wessel, ebd.). Die Erklärung scheint eher darin zu liegen, daß bei leichten Stoffen mehr der Eindruck entsteht, daß die Bekleidung lose hängt, als bei schweren. Die literarischen Quellen geben keinen weiteren Aufschluß.

[113]) In der nur einmal belegten Symbolik: ὁ κόλπος τῆς Θεοτόκου (Nr. 58) tritt das nicht hervor. Auch diese Symbolik wirkt, wie die für das κατασάρκα und das τραπεζόφορον (s. oben S. 340, Anm. 96) neben der für das εἰλητόν (s. oben S. 326) ziemlich gesucht. Dazu hat sogar einmal eine Purpurendyte (Nr. 11) die Symbolik des Grabtuches (vgl. S. 340, Anm. 89), was zwar auf Kosten des anonymen Dichters gehen mag, jedenfalls aber bezeugt, daß sich für die ἐνδυτή eine allgemein anerkannte Symbolik nicht entwickelt hat.

[114]) Dazu vgl. Φ. Κουκουλές, Βυζαντινῶν Βίος καὶ Πολιτισμός II, 2, Athen 1948, S. 27. — Für die Wertschätzung der ἐνδυτή könnte auch Nr. 73 sprechen; der Redaktor der Epigramme des Theodoros Studites, der um 900 arbeitet, hat nämlich die Epigramme nach Sachgebieten geordnet. Das aber besagt, daß die erwähnte ἐνδυτή entweder in die Kirche Johannes des Täufers in Studiu gehört (dort wäre sie zuallererst vor dem Ciborium u. a. genannt, stünde also in hoher Schätzung), oder aber sie gehört in die Mutter-Gottes-Kirche des Epigramms Nr. 40 (letzteres wahrscheinlicher, s. unten S. 357, Anm. 195), wo sie dann als einziges in der Kirche erwähnt wäre.

Der materielle Wert der Altardecke erhellt zu allen Zeiten aus einfachen Erwähnungen (Nr. 17; 38; 81)[115]) und besonders aus den verschiedenen wertvollen Stoffarten und kostspieligen Verarbeitungstechniken[116]), von denen sich in den herangezogenen Quellen die folgenden finden[117]):

ἐκ μετάξου[118]) (Nr. 1 — zweimal); λινή, κεντητή (Nr. 1); ex auro puro cum staminibus siricis, ponderosa nimis (Nr. 7); ex auro (Nr. 8); cum margaritis (Nr. 8); χρυσομάργαρον (Nr. 11); διάλιθα χρυσυφῆ (Nr. 14); χρυσόπαστα (Nr. 17); κόκκινον ἑξάμιτον (Nr. 39); ἄσπρον ἑξάμιτον (Nr. 40); διὰ μαργάρων (Nr. 40); βλαττίον, τεσσερακοντάσημος (Nr. 41); ἐργαλειοτέρα, βλαττίον (Nr. 41); καταβλάττιον, λεπτοέξομπλος (Nr. 41); βλαττίου κατ' ὀξέος τροχωτοῦ (Nr. 42); βλαττίν (Nr. 44); βλαττίον κραμβίζον (Nr. 49); βλαττίον σκαραμάγγιον (Nr. 49); βλαττίον ἐνδυτόν, πανίον σαρακηνικὸν ἐξέμπλωτον (Nr. 49)[119]); ἐκ χρυσοπάστου ὀξείας διὰ μαργάρων (Nr. 53); διὰ λίθων, χρυσᾶς σωληνωτάς (Nr. 57)[120]); d'or et de pierres precieuses esquartelees et molues tout jete ensanle (Nr. 60); χρυσοϋφάντους (Nr. 77).

Vielleicht mehr der ideelle Wert, aber sicher auch der materielle der ἐνδυτή wird durch die Betonung ihres Alters unterstrichen (Nr. 42 — dreimal)[121]), und die wiederholte Behauptung, daß sie völlig unversehrt ist (Nr. 40: μετὰ πάσης τῆς ἐξοπλίσεως αὐτῆς — δύο ὁμοίως), spricht ebenfalls für das Alter und dafür, daß die ἐνδυταί lange verwendet wurden, im besonderen aber auch dafür, daß in der Spätzeit wohl schon viele alte ἐνδυταί ziemlich unansehnlich geworden waren, während die hier genannten gut erhalten waren[122]).

Über das Aussehen der ἐνδυτή aber läßt sich folgendes feststellen:

Zunächst einmal finden sich rein ornamentale Muster, nämlich Kreuze, Zierleisten, Gammadia u. a.[123]). Diese können zwar aus vorliegenden Quellen nicht belegt werden[124]), sind aber zweifelsfrei gesichert durch die Darstellungen von bekleideten Altären[125]).

Neben dieser ornamentalen Ausschmückung findet sich aber auch figürliche, wie durch die Quellen ausreichend belegt wird[126]), und zwar muß man hier unterscheiden zwischen rein christlichen und mehr neutralen Motiven.

Von letzteren werden genannt[127]):

λεοντάρια ἕξ (Nr. 41); μετὰ ζῳδίων καὶ γρύψων καὶ ἐνδυμάτων βαμβυκίνων πρασίνων (Nr. 42); μετὰ ἐνδύματος λινοπρασίνου (Nr. 42); εὔζῳδος (Nr. 42)[127a]); ἔχουσα πόλους ιαʹ, γρυψολέοντα δικέφαλον (Nr. 49).

Ein Problem sind dabei die in Nr. 42 genannten ἐνδύματα. An eine Hülle (ein Couvert) od. ähnl. zu denken verbietet der Plural in der ersten Erwähnung. Da aber außerdem ebenda ein anderer Stoff (βαμβυκίνων) erwähnt ist als der der eigentlichen ἐνδυτή (sie ist aus βλαττίου κατ' ὀξέος τροχωτοῦ), kann man vielleicht an eine Art Besatz denken, wie ja auch in Nr. 49 Ornamentales mit Figürlichem vereinigt ist[128]).

---

[115]) Bemerkenswert ist bei den alten Quellen (Nr. 17; 38) der gewisse Vorbehalt gegen die üppige Ausstattung, den man später nicht mehr findet.

[116]) Damit soll nicht gesagt sein, daß nun alle ἐνδυταί wertvolle Gewebe waren. Gelegentlich ist einfaches Leinen erwähnt (Nr. 1: λινή und πάννινον; Nr. 49: λινὴ ζωγραφία — s. dazu auch unten S. 347), und selbstverständlich werden in literarischen Quellen eher wertvolle als einfache Dinge erwähnt. Immerhin ist auch in kleinen Kirchen zumindest teilweise auf wertvolle Ausstattung geachtet worden (Nr. 1).

[117]) Über die technischen Ausdrücke vgl. Ébersolt, arts, passim, W. F. Volbach, Spätantike und frühmittelalterliche Stoffe, Mainz 1932, S. 17ff., und die Lexika. Allerdings sind viele der Ausdrücke noch nicht geklärt, vgl. A. Χατζημιχάλη, Χρυσοκλαβαρικά — συρματεϊνά — συρμακέσια κεντήματα, Mélanges O. et M. Merlier II, Athen 1956, S. 447—498, worin besonders S. 449, Anm. 3, die Verfasserin eine Spezialarbeit über die Termini anregt und S. 450 alle Termini für die Stickerei aufzählt. Jedenfalls kann gesagt werden, daß alle Stoffe und Verarbeitungsarten, die auch sonst bekannt sind und auch im Westen für die Altarbekleidung vorkommen (Braun II, passim, besonders S. 48), auch in Byzanz für die Altarbekleidung vorhanden waren.

[118]) Einmal unklar, vgl. S. 347, Anm. 136.

[119]) Falls dieser Stoff überhaupt eine ἐνδυτή ist; s. oben S. 336.

[120]) Vgl. zu dieser Technik mit Bezug auf diese Stelle Χατζημιχάλη (o. l., oben Anm. 117), S. 464, Anm. 2, und 466.

[121]) Der Zusatz: ἡ τοῦ πατριάρχου, bei der zweiten der alten ἐνδυταί kann nur durch Vermutung geklärt werden: Geschenk eines Patriarchen (?); eine ἐνδυτή, die dafür reserviert war, daß der Patriarch bei Besuchen an ihr zelebrierte (?); bei der Plünderung von Konstantinopel im Jahre 1204 gerettet (?).

[122]) Außerdem ist der Schluß erlaubt, daß die ἐνδυταί nicht für dieses neugegründete Kloster angefertigt wurden, sondern anderswoher stammten. — Wenn schließlich die ebenfalls wiederverwendete Decke mit der „ἱστορία τοῦ Τζιμισκῆ" (s. auch unten S. 347, Anm. 138) in Nr. 41 (vom Jahre 1449) aus der Zeit des genannten Kaisers (969—976) stammte, war sie damals mehr als 450 Jahre alt.

[123]) Es ergibt sich das Gleiche wie im Westen, worüber Braun II, S. 44—46.

[124]) Nicht einmal Nr. 5 zwingt zu einem entsprechenden Schluß, da es nicht nur Kleidung mit ornamentalem Dekor, sondern auch mit figürlichem gegeben hat (s. z. B. unten S. 354 + Anm. 178).

[125]) Bei Wessel, Sp. 122f., eine Aufzählung der wichtigsten Denkmäler.

[126]) Dieses jedoch nicht durch bildliche Darstellungen, s. unten S. 353f.

[127]) Wie in der ganzen byzantinischen Stoffverarbeitungskunst finden sich auch bei der Altarbekleidung orientalische Motive sehr zahlreich. Zu diesen und überhaupt dem orientalischen Einfluß vgl. Ébersolt, arts, S. 144—148; O. von Falke, Kunstgeschichte der Seidenweberei, 4Tübingen 1951, S. 25, 28 und passim; W. F. Volbach (o. l., oben S. 344, Anm. 117), S. 21 und 25—28.

[127a]) Das Wort ist unbelegt, scheint aber „mit schönem Tierdekor" zu bedeuten.

[128]) Mit ἐνδύματα versehen kann auch in Nr. 49 das βλαττίον ἐνδυτόν gewesen sein, vgl. oben S. 336.

Beachtenswert aber ist bei diesen Stoffen, daß sie wohl wertvoll waren, aber nicht eigentlich für den Gebrauch als ἐνδυτή hergestellt sind, daß man also wohl jeden Stoff als ἐνδυτή benutzen konnte[129]). Wieweit das die Regel war, wird sich wohl immer der Kenntnis entziehen, weil man aus den Quellen nicht auf die Häufigkeit schließen darf[130]).

Wichtiger sind nun die Belege mit figürlichen Darstellungen rein christlicher Szenen, wichtig vor allem deshalb, weil trotz der Feststellung von Theochare[131]) in jüngster Zeit abgestritten worden ist, daß es ἐνδυταί mit solchen figürlichen Darstellungen gegeben habe[132]).

Wenn man von dem alten Zeugnis des Paul. Silent. (Nr. 55 — s. oben S. 332f.) absieht, sind in den Quellen folgende Darstellungen genannt:

Der hl. Nikolaos (Nr. 2); Auferstehung (Nr. 11)[133]); Mutter Gottes (Nr. 40); Geburt Christi (Nr. 61); die Heiligen Barsanuphios, Antonios, Ephraim u. a. (Nr. 74)[134]).

---

[129]) Allerdings sind auf Nr. 8, einer als solcher hergestellten ἐνδυτή, auch Tiere und Vögel, jedoch neben figürlichen Darstellungen.

[130]) Auch kann man nicht behaupten, daß nun in allen Fällen ἐνδυταί mit profanen Motiven Verlegenheitslösungen sind (obwohl das gelegentlich stimmen mag, wie bei Nr. 41; s. dazu unten S. 347), dergestalt, daß man andere Stoffe aus Mangel an eigentlichen ἐνδυταί verwendete. — Das Vorkommen profaner Motive auf der Altarbekleidung auch schon von Ébersolt, arts, S. 80, festgestellt.

[131]) Theochare verweist (Ἐπετ., S. 202) auf die Nrr. 11 und 61 zur Begründung dieser Behauptung.

[132]) Wessel, Sp. 122, schließt auf Nichtexistenz von figürlichen Darstellungen im „eigentlichen Byzanz", weil ihm die Textstellen entgangen sind (und weil er Nr. 55 nicht beachtet) und weil sich auf den Darstellungen bekleideter Altäre nichts dergleichen finden läßt (s. dazu auch unten S. 353f.). Bildliche Darstellungen in Ravenna (Nr. 7; 8; 9 — die ihm bekannt sind) und in Rom (lib. pontif. — s. dazu unten S. 352, Anm. 168) scheinen ihn glauben zu lassen, daß bebilderte Altarbekleidung sich nur in den Randgebieten befunden hat, obwohl der umgekehrte Schluß (was an den Rändern des byzantinischen Reiches existierte, hat es sicher auch im Zentrum gegeben) der Wahrheit näher gekommen wäre. Ein Eigenleben der Randgebiete kann man bestenfalls für die Zeit des Ikonoklasmus, aber auch da nur mit Vorsicht, konstituieren. — Auch Χατζημιχάλη (o. l., oben S. 344, Anm. 117), S. 468, kommt zu dem falschen Schluß, daß die ἐνδυταί nicht figürlich ausgeschmückt waren. Ausgehend von der Technik des σωληνωτός (s. oben S. 344, Anm. 120) in Nr. 57, die sie dann wohl verpflichtend für alle ἐνδυταί hält, und der Tatsache, daß Goldstickerei nicht für figürliche Darstellungen vorzukommen scheint, schließt sie (ohne Kenntnis anderer Textstellen) auf nur ornamentale Ausschmückung der Altarbekleidung.

[133]) Eine Auferstehung liegt möglicherweise auch in Nr. 7 vor: Die Füße Christi sind erwähnt, und die ἐνδυτή ist eine Stiftung zu Ostern (s. auch unten S. 358, Anm. 201).

[134]) Diese ἐνδυτή hat offensichtlich einen ganzen Bilderzyklus enthalten, und zwar mit heiligen Mönchen. Ein solcher ist auch sonst belegt und kann somit als typisch für die Zeit erklärt werden, vgl. Verf., Ein Heiligenbilderzyklus im Studios-Kloster um das Jahr 800, *Actes du XIIe Congr. Int. des Ét. Byz.* III, Beograd 1964, S. 333—344, besonders S. 341. Derartige Zyklen sind übrigens nicht erst nachikonoklastisch,

Während diese Quellen ohne weiteres klar sind, bedarf es für andere einiger Bemerkungen. Auch Nr. 73 meint sicher eine Darstellung (vgl. Vers 1: βλέπων), es kann aber nicht mit Sicherheit entschieden werden, ob die Geburt Christi (wie Nr. 61) oder die Mutter Gottes (wie Nr. 40) mit Kind, dazu vielleicht noch andere Szenen aus der Heilsgeschichte dargestellt waren[135]). Ungeklärt bleiben muß auch der Begriff λινὴ ζωγραφία in Nr. 49, wo ζωγραφία vielleicht einfach „mit Darstellungen" zu übersetzen ist. Aber ob das figürliche waren, ist völlig unklar. Auch Nr. 1 (κεντητή) kann möglicherweise eine Darstellung meinen[136]). Für bildliche Darstellungen auf der ἐνδυτή spricht dann auch Nr. 6, wie aus dem Zusammenhang ersichtlich wird[137]).

Bemerkenswert ist schließlich Nr. 41: ἱστορία τοῦ Τζιμισκῆ. Hier scheint wieder ein Fall vorzuliegen, daß ein ursprünglich für einen anderen Zweck hergestellter Stoff als ἐνδυτή verwendet wird; möglicherweise handelt es sich nämlich um eine profane Darstellung, wenn auch nicht zu eruieren ist, was dargestellt war[138]).

Über die technische Ausführung der Darstellung geben die Quellen kaum Aufschluß. Einzig Nr. 40 (διὰ μαργάρων) spricht von Perlenstickerei[138a]). Dagegen läßt sich nicht sagen, ob in Nr. 49 λινὴ ζωγραφία eine bestimmte Technik meint[139]). Jedenfalls darf behauptet werden, daß in Byzanz wohl alle Techniken, die auch sonst überliefert sind, auch für die Darstellungen auf Altarbekleidungen angewendet wurden[140]).

---

wie zuletzt noch K. Wessel, Artikel Bildprogramm in: Reallexikon zur byzantinischen Kunst, Bd. I, Fasz. 5, Stuttgart 1965, Sp. 668. Welche Form die Bilder auf der ἐνδυτή hatten, ist nicht zu sagen; am nächsten liegt wohl, an Medaillons zu denken. Bilderzyklen auch auf zwei der ἐνδυταί aus Ravenna in Nr. 8 (omnem Salvatoris nostri historiam; ubi sunt omnes praedecessores sui), die jedoch nicht datiert werden können (s. oben S. 336, Anm. 66).

[135]) Eine ausführliche Diskussion in meiner Ausgabe (vgl. unten S. 373, Anm. 30). Pallas, S. 171, Anm. 511, spricht von einer Darstellung der Gottesmutter mit Kind, deren Inhalt soteriologisch gedacht ist.

[136]) Dazu müßte an sich der Begriff κεντητή ausreichen, wenn die Quelle nicht auch sonst unklar wäre. Man vermißt nämlich bei: ἐνδυτὰς λινὰς δύο, ἡ μία κεντητὴ καὶ ἡ ἑτέρα ἐκ μετάξου, den logischen Zusammenhang. Was soll ἐκ μετάξου bei einer Leinenendyte? Ist der Text der Quelle zu berichtigen?, oder handelt es sich vielleicht nur um einen ungeschickten Ausdruck für ein seidenes ταβλίν (s. unten S. 348, Anm. 143) auf Leinenunterlage?

[137]) Auch bei Nr. 3 scheint ein solcher Zusammenhang möglich.

[138]) Allerdings kann auch ein Stifterbild (wie Nr. 7 und 8; vgl. S. 353, Anm. 172) trotz „ἱστορίαν" (das dann einfach „Darstellung" bedeuten würde) nicht völlig ausgeschlossen werden.

[138a]) Dazu in Nr. 8 (Ravenna): aculis factam; auro textiles; cum margaritis (auch bei dieser kann man an eine bildliche Darstellung denken mit den gleichen Argumenten wie für Nr. 1; s. oben, Anm. 136), und in Nr. 9: mechanico opere aculis.

[139]) S. auch oben. [140]) S. oben S. 344, Anm. 117, zu den Techniken.

Gelegentlich scheint auch das Bild getrennt gefertigt und dann auf ein anderes Tuch aufgeheftet gewesen zu sein[141]). Dieses Bild heißt dann ταβλίν (Nr. 18), was dem Gebrauch des Wortes als Kleiderbesatz[142]) entspricht und in lateinischen Texten zumeist *tabula* heißt (vgl. Braun II, S. 52 + Anm. 6). Es kann nicht eindeutig festgestellt werden, ob ταβλίν nur applizierte Bilder oder auch eingewebte bezeichnen kann[143]). Auch ob die εἰκόνα (Nr. 2; 40) und die Erwähnung ἐν τῷ μέσῳ (Nr. 41)[144]) aufgenäht oder eingewebt war, läßt sich nicht sagen[145]).

Zur näheren Erläuterung der byzantinischen Quellen können nun noch weitere Daten dienen[146]): einmal die erhaltenen Stoffe, dann aber auch byzantinische Altarbekleidungen aus westlichen Quellen.

Daß byzantinische Stoffe und darunter natürlich auch Altardecken unzählige Male in den Westen gekommen sind und so auch erhalten oder in Inventaren genannt sind, bedarf keiner Erwähnung. Die üblichen Wege, nämlich Schenkung, Kauf und Raub[147]), lassen sich auch aus unseren Quellen nachweisen[148]).

Besonders als Geschenk scheint übrigens Altarbekleidung sehr beliebt gewesen zu sein[149]), und da wiederum scheint sich Michael VIII. besonders hervorgetan zu haben. So schenkt er dem Papst zwei wertvolle ἐνδυταί (s. unten

141) S. auch unten S. 355, Anm. 184

142) Vgl. Stephanus und Sophocles, s. v. ταβλίον, und Ébersolt, arts, S. 40 + Anm. 1; s. auch oben S. 345 zu ἐνδύματα.

143) Theochare, Ἐπετ., S. 202, neigt zu der Ansicht, alle bildlichen Darstellungen könnten ταβλίν heißen; so deutet sie Nr. 11 und 61 und auch die Engel auf der mutmaßlichen ἐνδυτή in Venedig (s. zu dieser unten). Diese Meinung könnte dann zu Recht bestehen, wenn man sie so einschränkt, daß ταβλίν die zentrale Hauptdarstellung auf der ἐνδυτή bezeichnet, der ja die Verehrung des Kaisers in Nr. 18 gilt (zu dieser Verehrung s. unten S. 355). — Eine Applizierung könnte auch in Nr. 1 gemeint sein, s. oben S. 347, Anm. 136.

144) Ἐν τῷ μέσῳ als Ortsangabe für eine ἱστορία, die vielleicht mehr als eine Szene umfaßte, kann einen Mittelbalken mit verschiedenen Darstellungen bedeuten oder mehrere, um einen Mittelpunkt angeordnete Szenen.

145) Auch die *cocca* in Nr. 7 (von Reiske, Anm. 40, μεσόκοκκος genannt) könnte so zu verstehen sein.

146) Diese werden allerdings in dieser Arbeit nur am Rande benutzt.

147) Vgl. statt vieler Bock I, S. 9ff. und 136ff.; Ébersolt, arts, S. 56f. und 83ff. und passim; ders., Orient, S. 40—42, 94 und passim. Im Programm der „Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina" für 1966 war ein Vortrag von M. Theochare: Les tissus d'art dans la diplomatie byzantine, erwähnt, worin die Verfasserin sich wohl ausführlich mit dem Aspekt der Schenkung beschäftigen wollte; der Vortrag ist jedoch in dem entsprechenden Bd. der „Corsi" nicht erschienen.

148) Für Raub s. oben S. 343, für Schenkung und Stiftung ebd. sowie unten S. 358, Anm. 201, für Kauf schließlich S. 351 (Hist. Episc. Antiss.).

149) S. die vorige Anm., dazu S. 344, Anm. 121.

S. 351f. und Nr. 53) und hat sich sogar im Vertrag von Nymphaion im Jahre 1261 zur regelmäßigen Schenkung von mehreren Altarbekleidungen verpflichtet[150]). Auch die in Venedig vielleicht erhaltene ἐνδυτή (s. unten) rührt wohl von einer Stiftungsverpflichtung an Venedig her: et unum pannum honorabilem auro textum ad ornatum altaris Sancti Marci, et aliud unum vobis et successoribus vestris[151]).

Ohne näheren Beweis darf also zunächst behauptet werden, daß die allbekannte byzantinische Überlegenheit in der Stoffverarbeitung auch bei der Altarbekleidung bestanden[152]) und auf den Westen einen besonderen Reiz ausgeübt hat.

Es ist natürlich bei im Westen erhaltenen byzantinischen Stoffen, die in der Regel zweckentfremdet verwendet wurden[153]), unmöglich, auf ihren ursprünglichen Zweck zu schließen, geschweige denn einige von ihnen mit Gewißheit zu Altarbekleidungen zu erklären. Immerhin können solche Stoffe einen Begriff davon geben, wie die in den Quellen beschriebenen ἐνδυταί ausgesehen haben[154]). Es sei dazu noch ausdrücklich wiederholt, daß die Stoffe

150) PG 161, 1028B (ich zitiere nach PG, weil mir die anderen Ausgaben — s. diese bei Dölger, Regesten 1890 — nicht zugänglich sind): dare annuatim communi Januae... duo pallia deaurata . . . et archiepiscopo . . . pallium unum deauratum. Zu dieser Schenkung s. auch J. D. Geanakoplos, Michael Palaeologus and the West, Cambridge, Mass., 1959, S. 89 (unvollständig; nur der Erzbischof wird erwähnt), und danach Theochare, B. Z., S. 281, Anm. 48. — Ein Stoffgeschenk Michaels VIII. (keine Altarbekleidung) auch unten S. 350, Anm. 160.

151) G. L. F. Tafel und G. M. Thomas, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig II, Wien 1856, S. 122 (mir nicht zugänglich; ich zitiere nach Theochare, Ἐπετ., S. 198).

152) Pachym. (Nr. 53) ist ein guter Beweis dafür, daß diese Geschenke an den Westen in der Regel (s. nämlich oben S. 333, Anm. 48 eine mögliche Ausnahme, die außerdem eine bewußte Bildkomposition, s. dazu unten S. 351f., für die Unionsverhandlungen darstellt) nicht eigens für den Westen als Exportware fabriziert wurden, d. h., daß sie sich nicht an die westlichen liturgischen Gegebenheiten anpaßten, sondern daß die im Westen belegbaren byzantinischen Altarbekleidungen sich tatsächlich in nichts von denen unterscheiden, die in Byzanz selbst benutzt wurden. Hat Michael doch aus Zeitmangel eine in Byzanz für Byzanz gefertigte ἐνδυτή verschenkt und konnte damit rechnen, daß diese im Westen willkommen sein würde. Und wenn sie auch nicht die im Inventar von St. Peter von 1295 beschriebene ist, wie Ébersolt vermutete (S. 352), wird sie dieser nicht nachgestanden haben.

153) Sehr beliebt als Reliquientücher (*sudarium*), vgl. z. B. Ébersolt, Orient, S. 40, Anm. 6 (mit Taf. XI und XII — Greifenmuster). Vgl. auch das Leichentuch Karls des Großen (z. B. bei Ébersolt, Orient, S. 65) u. v. a. m.

154) Vgl. z. B. den Stoff mit einer Darstellung der Verkündigung bei D. Talbot-Rice, Kunst aus Byzanz, München 1959, Taf. V (S. 58 mit dem lib. pontif. — ohne Stellenangabe — in Verbindung gebracht und um 800 datiert; O. von Falke [o. l., oben S. 345, Anm. 127], Taf. III, und Volbach [o. l., oben S. 344, Anm. 117], S. 45,

die für die Altarbekleidung Verwendung fanden, sich als Stoffe wohl nicht unterschieden haben von denen, die auch sonst hergestellt und gebraucht wurden, und zwar sowohl solche mit profanem wie auch mit christlichem Charakter.

Deshalb ist es zwar durchaus möglich, aber letztlich nicht erweisbar, daß der Stoff in Venedig, den Theochare zweimal behandelte[155]) und der wirklich in Venedig als Altardecke gedient hat[156]), nun auch als solche hergestellt ist; denn die Identifikation dieses Stoffes mit dem Geschenk Michaels VIII. an Venedig[157]) bleibt eine — wenn auch nicht unwahrscheinliche — Vermutung[158]).

Der Stoff in Genua hingegen, den V. Laurent[159]) mit dem in Venedig zusammenbringt (vielleicht nur wegen der nicht zutreffenden Bezeichnung πέπλος? — oder soll er auch eine Altardecke gewesen sein?), kann kaum eine ἐνδυτή sein, weil der Schwerpunkt der Darstellung der ἐνδυτή auf der Vorderseite und nicht in der Mitte war (s. unten S. 355f.)[160]). Auch Theochare ('Επετ., S. 200) hält den Stoff in Venedig für die einzige heute noch erhaltene ἐνδυτή.

Bei den byzantinischen Altarbekleidungen aber nach westlichen Quellen hat man zwischen denen zu unterscheiden, die in Byzanz an Ort und Stelle gesehen wurden (Nr. 16; 25; 31; 60), also einwandfrei als Altarbekleidung ausgewiesen sind, und solchen, die als byzantinisch und als Altarbekleidung in westlichen Quellen, besonders Inventaren, auftauchen. Bei den letzteren kann nämlich ebenfalls eine Zweckentfremdung nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden.

Dennoch mag es sich um eine Altarbekleidung (d. h. eine als solche verfertigte) handeln bei dem Stoff, der in dem Inventar der Herzöge von Burgund beschrieben wird, aus dem Ébersolt, Orient, S. 111f., berichtet[160a]):

datieren um 600 nach Alexandria). S. auch die folgende Anm. zu Darstellungen von Engeln.

155) 'Επετ. und B. Z. — Dort auch Abbildungen.

156) Theochare, B. Z., S. 282, mit Belegen, gegen Laurent, S. 209, Anm. 3.

157) S. oben S. 349.

158) Vgl. besonders Theochare, 'Επετ., S. 198. Über den Erhaltungszustand s. unten S. 356 (+ Anm. 186).

159) S. 208, Anm. 1.

160) Der Stoff wurde behandelt von X. Σιδερίδης, 'Ο ἐν Γενούῃ Βυζαντινὸς πέπλος, 'Επετ. 'Εταιρ. Βυζ. Σπουδ. 5 (1928) 376—378, dazu Abbildung ebd. 3 (1926) 187. Von Σιδερίδης stammt auch die Identifikation dieses Stoffes mit dem von Manuel Holobolos beschriebenen ('Εγκώμιον εἰς τὸν αὐτοκράτορα Μιχαὴλ Η' τὸν Παλαιολόγον, ebd. 3 [1926] 168—191, bes. 188f.), einem Geschenk Michaels VIII.

160a) Nach L. de Laborde, Les Ducs de Bourgogne II, Paris 1851, S. 243 (mir nicht zugänglich).

„Une riche et ancienne[161]) table d'hautel de brodeure“ était une de ces nappes d'autel (ἐνδυτή) que brodaient les habiles ouvrières de Constantinople. Celle qui est décrite dans l'inventaire des ducs de Bourgogne passait pour avoir été confectionée par la première impératrice chrétienne. Elle était brodée de perles et de fils d'or. Au milieu étaient figurées la Nativité du Christ, les grandes fêtes, les scènes de la Passion et les images de dix prophètes; sur la bordure apparaissent d'autres images.

Braun II, S. 49, zitiert zwei Altarbekleidungen aus dem Inventar der Peterskirche vom Jahre 1361[162]), die vermutlich griechischen Ursprungs waren:

1. In primis unum dorsale magnum, quod vulgariter dicitur Constantini, ornatum perlis et auro cum ymaginibus et crucibus mirae pulchritudinis pro altari majori. 2. Item unum dorsale pro dicto altari majori, ornatum perlis ad figuras quattuor griforum in medio eius, quod dicitur Bonifatii, valde pulchrum.

Auch in der Hist. Episc. Antiss. cap. 44 (PL 138, 266B/C) scheint eine Altarbekleidung griechischen Ursprungs vorzuliegen:

Quoniam autem in eadem aula Dei erat pretiosissimum pallium cum leonum imaginibus, in quo erat scriptum inter leones Graecis litteris ΧΡΙΣΤΟΣ ΔΕΣΠΟΤΗΣ[163]), non destitit, priusquam aliud eiusdem similitudinis pallium invenit, emptumque ibidem dilargitus est, quatenus unum inde, quasi sibi respondere viderentur alterum pallium dioprasii coloris et nominis cum hirundinibus, in quo Phrygium opus ab Herifrido prius factum ex auro supra aram altari resplendet diebus festis.

Eine große Kostbarkeit wird die ἐνδυτή gewesen sein, die als Geschenk Michaels VIII. an Papst Gregor X. im Inventar der Schatzkammer von Sankt Peter vom Jahre 1295 wie folgt beschrieben wird[164]):

Item, unum pannum pro dorsale, totum laboratum de argento tractitio, et in aliquibus partibus et figuris de argento tractitio non deaurato, in quo est imago Salvatoris deaurata cujus vestimenti plicature distincte sunt cum pernis et est in quodam circulo oblongo de argento albo et precedunt due vites cum foliis viridibus et uvis de pernis minutis; que vites quasi extendunt per totum dorsale; super imagine Salvatoris est quedam pars ad modum celi de argento albo tractitio in quo est quedam manus desuper benedicens, iiij. cherubini et in medio eorum quedam avis et a quolibet latere dictorum cherubinorum sunt ij. angeli majores quasi extra celum; in pede Salvatoris est media imago virginis in quodam throno habens quasdam imagines sanctorum a latere cum libris in manibus; et subtus dictas figuras est imago B. Petri, coram quo est imago domini

161) Auch hier das Alter erwähnt (s. oben S. 344).

162) Ed. E. Müntz und A. L. Frothingham, Il tesoro di S. Pietro, Rom 1883, S. 13 (mir nicht zugänglich).

163) Die Inschrift zwischen den Löwen, ohne daß sonst ein christliches Motiv auf der Decke erwähnt wird, könnte nachträglich hinzugefügt sein und somit erhellen, daß profane Stoffe, wenn sie als ἐνδυταί benutzt wurden (s. oben S. 346 + Anm. 130), sich gelegentlich auch eine Umarbeitung gefallen lassen mußten. Doch scheint es nicht, daß in diesem besonderen Fall die Umarbeitung für den Export (s. oben S. 349, Anm. 152) vorgenommen wurde.

164) Ed. E. Molinier, *Bibl. de l'École des Chartes* 46 (1885) 18f., Nr. 811.

Gregorii tenentis per manum Palaeologum et presentat eum beato Petro reconciliatum, cum litteris grecis et latinis; et per pannum sunt multe historie apostolorum, prout predicaverunt et battizaverunt, cum litteris grecis et latinis, in provinciis eis decretis; in circuitu vero dicti panni sunt littere grece et latine, et perne per circuitum dicti panni; et per diademata sanctorum et imaginum et per plicaturas vestium sunt perne; et est dictus pannus foderatus de xamito rubeo et habet dictus pannus V. anulos[165] argenti deauratos a quolibet latere[166].

Allerdings wird man nicht mit Ébersolt, arts, S. 107f. und 116, Anm. 1, diese ἐνδυτή mit der von Georg. Pachym. (Nr. 53) identifizieren wollen. Denn die ἐνδυτή des Inventars ist eine zweckentsprechende Anfertigung für die Unionsverhandlungen, während laut Nr. 53 Michael in dem anderen Fall keine Zeit blieb, eine besondere ἐνδυτή anfertigen zu lassen, so daß er als Verlegenheitsgeschenk eine bereits der Hagia Sophia geschenkte nach Rom schickte. Daß aber die letztere die geschilderten Darstellungen gehabt haben soll, ist bei der bekannten Unionsfeindlichkeit des byzantinischen Klerus sehr unwahrscheinlich.

Obwohl eine systematische Durchmusterung der westlichen Quellen (die außerhalb der Möglichkeiten dieser Arbeit liegt) sicher noch mehr byzantinische Altarbekleidungen ergeben würde, lassen schon diese wenigen in Verbindung mit den byzantinischen Quellen einige wichtige Schlüsse zu. Zunächst einmal hatten viele im Westen genannten Altarbekleidungen ihre genaue Entsprechung in Byzanz oder stammten sogar dorther. Für die Frühzeit insbesondere trifft das nicht nur zu für die bei Andr. Agn. (Nr. 7; 8; 9) beschriebenen, die unter byzantinischem Einfluß eher zufällig sogar *endothim* heißen[167], sondern vor allem auch für die unzähligen Altarbekleidungen, die im lib. pontif. ständig genannt werden[168] und sicher auch noch bei vielen anderen Autoren. Trotz des oft auftauchenden „fecit“ (z. B. Nr. 7; 8) oder entsprechender Ausdrücke ist nämlich der Schluß nicht verfehlt, daß hier entweder byzantinische Importe (u. U. Auftragsarbeiten) vorlagen oder byzantinische Künstler am Werk waren oder die einheimischen Künstler völlig unter byzantinischem Einfluß standen[169]. So ist es unerfindlich, wie man zu dem Schluß kommen konnte[170], daß es ἐνδυταί mit figürlichen Darstellungen nur in den Randgebieten, nicht aber „im engeren byzantinischen Bereich“ gegeben hat. Das gilt dann natürlich nicht nur für die Frühzeit, wo der lib. pontif. eine überaus reiche Quelle ist, sondern für alle Jahrhunderte überhaupt. Ist es doch so, daß die eher knappen byzantinischen Quellen[171] durch die westlichen, die voller Staunen in aller Ausführlichkeit beschreiben, ergänzt werden und alle zusammen die Meinung bestätigen, daß man auch für die Altarbekleidung in Byzanz selbst von Justinian bis zu Michael VIII. nicht genug Prunk ansetzen kann, und vor allem, daß es in Byzanz selbst alle nur möglichen Darstellungen auf der ἐνδυτή gegeben hat, sowohl die Tierdekors mit Löwen, Greifen usw., als auch besonders Szenen aus der Heilsgeschichte, Heilige, Stifterbilder[172] u. a., und das alles oft in reichlich entwickelten ikonographischen Programmen[173].

Nachdem sich so das Bild der ἐνδυτή in Byzanz mit Hilfe der westlichen Quellen abgerundet hat, müssen noch einige weitere Fragen besprochen werden.

Auffallenderweise überwiegen nämlich bei den literarischen Quellen, soweit überhaupt auf die Ausschmückung Bezug genommen wird, die figürlichen

[165]) Zu den Ringen s. oben S. 333, Anm. 48.

[166]) In diesem Inventar noch weitere, sicher byzantinische Altarbekleidungen, z. B. S. 19, Nr. 816: Item aliud dorsale pro altari de panno de Romania operatum ad leones et aquilas ad aurum; S. 19f., Nr. 819: . . . et per circuitum de litteris armenicis . . . (mit Szenen aus dem NT); S. 20, Nr. 821: . . . de opere ciprensi . . . (mit Mutter Gottes, den Heiligen Nikolaos und Benedikt). — Die letztere, wohl im lateinisch besetzten Zypern entstanden, scheint in der Motivierung eher westlich zu sein.

[167]) S. oben S. 337, Anm. 70. — Es wäre sicher verfehlt, einzig auf Grund des Namens (dieser war allerdings der Grund, daß die Stellen in die Quellen aufgenommen wurden) nur diese als byzantinische Altardecken im Westen gelten zu lassen, andere gleichzeitige Quellen (besonders den lib. pontif., s. die folgende Anm.) aber auszuschließen.

[168]) Vgl. Bock I, S. 22—26, und besonders Braun II, S. 51, eine Aufzählung aller Darstellungen auf Altarbekleidungen im lib. pontif.

[169]) Vgl. auch Ébersolt, arts, S. 22, Anm. 3, und S. 60—62, zu byzantinischen Stoffimporten und Geschenken im lib. pontif.

[170]) S. oben S. 346, Anm. 132.

[171]) Offensichtlich war den Byzantinern der Prunk so selbstverständlich, daß sie kaum ein Aufheben davon machten. Das wird bestätigt durch den Vergleich von Nr. 53 mit der aus dem Inventar von St. Peter von 1295 (s. oben S. 351f.). Wenn es sich auch nicht um dieselbe ἐνδυτή handelt (s. oben S. 352), kann man doch sehen, wie bei zwei wohl entsprechend wertvollen Stücken (s. dazu auch oben S. 349, Anm. 152) im Westen ausführlich beschrieben wird und wie selbstverständlich eben Pachym. nicht beschreibt, sondern sich mit der Angabe des wertvollen Materials begnügt.

[172]) Stifterbilder belegt für Ravenna in Nr. 7 (daselbst wohl insgesamt 5 Bilder; Christus in der Mitte ist mitgezählt), 8 und 9; dazu das Bild Michaels VIII. auf der ἐνδυτή in Rom (s. oben S. 352: Palaeologum). Das genügt aber als Nachweis für Stifterbilder auf der Altarbekleidung auch in Byzanz (s. auch oben S. 347, Anm. 138). Zu Stifterbildern überhaupt vgl. Ébersolt, arts, S. 135—138. Ein Stifterbild war möglicherweise auch auf der ἐνδυτή in Venedig (s. oben S. 350), sagt doch ihre Inschrift (bei Theochare, Ἐπετ., S. 194) in Vers 7: ἐμαυτὸν αὐτῶν τοῖς ποσὶ τιθεὶς κάτω, was von Theochare (ebd., Anm. 10) ausdrücklich mit Stifterbildern in Zusammenhang gebracht wird, aber in diesem Fall doch wohl bedeutet, daß der fragliche Stoff ein solches gehabt hat. Das wird um so wahrscheinlicher, als sich auch aus anderen Gründen (s. unten S. 356) ergibt, daß diese ἐνδυτή nicht vollständig erhalten ist.

[173]) S. oben S. 346, Anm. 134.

Darstellungen christlichen Charakters über die Tierdekors, während rein ornamentale Ausstattung nicht erwähnt wird. Bei den Bildzeugnissen hingegen sind einzig ornamentale Darstellungen vorhanden. So falsch nun die Folgerung der Nichtexistenz von figürlich-szenischer Ausschmückung bei der Altarbekleidung ist, so interessant ist die Tatsache selbst, da sich diese Erscheinung nicht auf die byzantinische Altarbekleidung beschränkt, sondern auch bei den Meßgewändern beobachtet wurde[174]) und sicher auch außerhalb von Byzanz gilt[175]).

Wenn nun bei den erhaltenen byzantinischen Stoffen überhaupt die ornamentalen und die mit Tierdekor bei weitem überwiegen, hat das eine Erklärung in der Tatsache, daß solche Stoffe wegen des immer wiederkehrenden Musters einfach billiger und eben häufiger waren[176]). Dieselbe Erklärung mag auch für die ausschließliche Darstellung von nichtfigürlichen Mustern in den Bildzeugnissen gelten. Wenn umgekehrt in den schriftlichen Quellen die Erwähnung figürlich-szenischer Ausschmückung überwiegt, ist ebenfalls dieselbe Erklärung am Platze, weil gerade solche Stoffe besonders wertvoll sind, also auch entsprechende Erwähnung verdienen[177]).

Einzig auffallend ist das Fehlen figürlicher Ausschmückung in den Darstellungen, und das ganz besonders, weil man nicht damit argumentieren kann, daß eine solche Darstellung nicht im Bereich der Möglichkeiten des byzantinischen Künstlers gelegen habe. Findet sich doch auf dem Mosaik in der Apsis von S. Vitale in Ravenna auf dem Saum des Mantels der Kaiserin Theodora eine Anbetung der Weisen[178]). Also bleibt nur eine Erklärung, daß das vollständige Fehlen solcher Motive auf den Darstellungen bekleideter Altäre rein zufällig ist, sei es, daß es solche Darstellungen nie gegeben hat, sei es, daß sie nicht erhalten sind. Daß jedoch solche Darstellungen — und das

[174]) Papas, S. 86, ohne den Versuch einer Erklärung.

[175]) Vgl. die entsprechende Feststellung für das Italien des 14. Jahrhunderts durch B. Klesse, Die Darstellung von Seidenstoffen auf italienischen Bildern des 14. Jahrhunderts, Diss. phil. Köln 1959, S. 90f.

[176]) Es gibt allerdings auch Stoffe, in denen figürliche Motive (z. B. thronender Christus) beliebig oft wiederholt werden (vgl. D. Talbot-Rice, Post Byzantine Silks, *Annual of the Brit. School at Athens* 46 [1951] 177—181, dazu besonders Taf. 21a, 21b und 22); derlei Stoffe aber müßten, was die Technik anbelangt, eher dem ornamentalen Dekor zugerechnet werden. Die Quellen sagen nicht, ob solche Stoffe für Altarbekleidung verwendet wurden.

[177]) Natürlich mit der oben S. 353, Anm. 171, gemachten Einschränkung.

[178]) Deichmann (o. l., oben S. 328, Anm. 30), Taf. 360; vgl. dazu auch Ébersolt, arts, S. 42 und besonders 140: figürliche Darstellungen auf Kleidern sehr selten. Doch scheint diese Ansicht Ébersolts, der aus Ravenna als einzigem erhaltenen Bilddenkmal schließt, in Entsprechung zu den Feststellungen über Stoffe auf Darstellungen überhaupt zu modifizieren zu sein. S. auch oben S. 345, Anm. 124.

kann nicht bestritten werden — ziemlich selten waren, wenn es sie überhaupt gegeben hat, mag damit erklärt werden, daß sie innerhalb der Malerei oder entsprechender Künste wiederum eine hohe Stufe der technischen und künstlerischen Konzeption[179]) voraussetzen, also ihrer Natur nach nicht alltäglich sein konnten.

Ähnliches gilt auch für Inschriften auf der Altarbekleidung. Auch wenn sie in Bildzeugnissen nicht vorliegen, hat es sie sicher gegeben, wie sowohl durch die erhaltenen Stücke[180]) als auch durch die schriftlichen Quellen bestätigt wird (Nr. 7; 8 — dazu S. 351f.). Da es sich obendrein für viele Epigramme des Theod. Stud. wahrscheinlich machen läßt, daß sie als Inschriften gedient haben[181]), ist es fast sicher, daß auch Nr. 73 Inschrift auf einer ἐνδυτή des Studios-Klosters war. Möglich ist schließlich auch, daß die anonymen Gedichte Nr. 10; 11; 12 Inschriften waren; zumindest sind sie als solche abgefaßt.

Unklarheiten bestehen auch in der Frage, wo auf der ἐνδυτή die Darstellung (und die Inschriften) angebracht waren[182]). Entsprechend der Anlage des Tuches, das ja die Oberfläche des Tisches bedeckte und an den vier Seiten herunterhing[183]), kämen fünf Flächen für die Darstellung in Frage. Nun gibt Paul. Silent. (Nr. 55) einen sicheren Nachweis, daß die Darstellungen an den Seiten (auf den καλύπτραι) waren, während die Oberfläche keinen Schmuck hatte (s.oben S.332f.).Ein ähnlicher Schluß ergibt sich aus Const.Porph.(Nr.18). Die Kaiser verehren durch Kuß das ταβλίν (also die Darstellung auf) der ἐνδυτή, δηλονότι ὑπὸ τοῦ πατριάρχου τοῦτο σηκούμενον καὶ τοῖς δεσπόταις πρὸς ἀσπασμὸν προσαγόμενον. Das aber kann man sich nur so vorstellen, daß der Patriarch den Vorderteil der ἐνδυτή anhob und zur Verehrung hinhielt. Das ταβλίν ist also an der Vorderseite der ἐνδυτή gewesen[184]). Es scheint ganz ausgeschlossen, daß der Patriarch bei dieser Zeremonie die ganze ἐνδυτή (sei es

[179]) Bei Elfenbein- und Silberarbeiten wäre das außerdem bei ihrer Kleinheit fast unmöglich und bei Miniaturen auch nur mit Hilfe von „Lupenmalerei" zu bewerkstelligen gewesen.

[180]) Die ἐνδυτή in Venedig (s. oben S. 350); der Text der Inschrift bei Theochare, Ἐπετ., S. 194. Nach ders., B. Z., S. 283, die einzige erhaltene goldgestickte Inschrift, die obendrein noch nicht einmal im Original erhalten ist (s. unten S. 356, Anm. 186).

[181]) Vgl. einstweilen Verf., o. l. oben S. 346, Anm. 134.

[182]) Reiske, Anm. 40, hat die Frage berührt, ob die Darstellung in der Mitte oder am Rand war, nicht aber ob oben oder an den Seiten.

[183]) S. oben S. 343, Anm. 111 und 112.

[184]) Es besteht übrigens kein Anlaß zu der Vermutung, das ταβλίν könnte lose (etwa mit Haken angehängt) auf der ἐνδυτή gewesen sein, zu welcher Vermutung vielleicht seine mögliche Entstehung aus den bei Paul. Silent. (s. oben S. 332f.) erwähnten καλύπτραι verleiten könnte. Bei allen Quellen mit bildlichen Darstellungen ist das Bild als fester Bestandteil der ἐνδυτή ganz selbstverständlich angeführt.

auch mit Hilfe von Diakonen) abhob, um das ταβλίν dem Kaiser vorzuhalten. Abgesehen davon, daß das bei der Größe der ἐνδυτή der Hagia Sophia (vgl. Nr. 60) ziemlich umständlich gewesen wäre, scheint auch eine Darstellung auf der Oberfläche des Altars wegen der oft erheblichen Unebenheit gestickter Darstellungen eher unpraktisch zu sein. Schließlich deutet auch die westliche Entwicklung zum antependium, die bei aller Verschiedenheit ja auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückgeht, auf die Vorderseite als Platz der Hauptdarstellung[185].

Wenn daher Theochare (B. Z., S. 281f.) von der in Venedig erhaltenen ἐνδυτή sagt, sie sei sicher kein *devant d'hautel* (*frontale*) gewesen, sondern habe auf dem Altar gelegen, so mag das für den Gebrauch des Tuches in Venedig stimmen, scheint aber für Byzanz ausgeschlossen. Vermutlich waren die Engel mit den Inschriften ursprünglich auf einem viel größeren Stoff appliziert, so daß die Darstellungen nicht an der Oberseite waren[186].

Generell wird man sagen können, daß der bevorzugte Platz für die Darstellungen die Vorderseite war, ferner dann die Seiten und die Rückseite[187]. Die Oberseite mag ornamentalen Schmuck[188], vielleicht sogar Tierdekor gehabt haben, war aber jedenfalls nicht der ausgezeichnete Platz für die jeweils erwähnte Hauptdarstellung.

Das aber kann zu dem Schluß berechtigen, daß eine als solche hergestellte ἐνδυτή sich von anderen als ἐνδυτή verwendeten Stoffen (s. oben S. 346) eben durch diese Anordnung der Darstellung unterschied. Doch ist dafür keinerlei Beweis zu erbringen, weil keine Altardecken unversehrt im Original erhalten sind, d. h. weder Stoffe, die als ἐνδυτή Verwendung fanden, noch solche, die gesondert dafür hergestellt sind.

---

[185]) Vogt (S. 60) glaubt bei dieser Stelle ebenfalls an eine Darstellung vor dem Altar. Doch ist sein Vergleich mit dem ἀντιμήνσιον nur insofern berechtigt, als beide mit Darstellungen versehen sind. Im übrigen bezeichnet Vogt aber die Stelle als *amphibolique*. Doch läßt sich wohl eine Lösung andeuten: Nach der Verehrung der ἐνδυτή, die also nicht vom Altar genommen wird, legen die Kaiser auf den Altar (d. h. auf die ἐνδυτή) die zwei weißen ἀέρες (zum Begriff s. oben S. 327, Anm. 22). Hier liegt jedoch eine Schwierigkeit. Ein übliches Geschenk der Kaiser sind zwei εἰλητά (Nr. 22; 23; 24), die obendrein noch weiß und unverziert waren (s. oben S. 328). Sollten hier mit den ἀέρες solche εἰλητά gemeint sein? Die anschließende Verehrung (Nr. 18; 23; 24) bzw. Stiftung (Nr. 22) von zwei Kelchen und zwei Disken könnte darauf schließen lassen. Endgültiges mag auch hier eine Untersuchung über den ἀήρ lehren (s. oben S. 326, Anm. 14).

[186]) Die Engel wurden im 18. Jahrhundert auf einen anderen Stoff übertragen und die Inschrift auf diesem kopiert; so Theochare, B. Z., S. 283. S. auch oben S. 353, Anm. 172.

[187]) Braun II, S. 39: alle vier Seiten, nach dem lib. pontif. mit Belegen.

[188]) Wie etwa das εἰλητόν in Ravenna, s. oben S. 328f.

Diese zentrale Darstellung auf der ἐνδυτή läßt nun nach ihrem Bezug fragen. Zweifellos besaßen die Kirchen nicht nur eine ἐνδυτή (vgl. Nr. 1; 39[189]); 40[190]); 41; 42; 49), und für die Hagia Sophia wird von Ps.-Cod. (Nr. 57) ausdrücklich bezeugt, daß für jedes Fest eine eigene ἐνδυτή vorhanden war[191]). Dem entspricht das Zeugnis des Script. inc. (Nr. 61), wonach der Kaiser zu Weihnachten eine ἐνδυτή mit der Darstellung der Geburt Christi verehrt. Auch Const. Porph. (Nr. 18), der an dieser Stelle das Zeremoniell für alle Prozessionen an großen Festen beschreibt, läßt in Verbindung mit der vorigen Quelle daran denken, daß es ἐνδυταί für alle Feste mit einer bestimmten Darstellung gab. Doch scheint das selbst in der Hagia Sophia nicht immer so gewesen zu sein. Für die Spätzeit fehlen alle diesbezüglichen Nachrichten (bei der allgemeinen Verarmung auch nicht verwunderlich)[192]); aber auch Nr. 74 ist so abgefaßt, als ob es in der Hagia Sophia nur eine ἐνδυτή gegeben habe. Doch ist eine Vielzahl von Altarbekleidungen in der Hagia Sophia während der Blütezeit von Byzanz unbestritten[193]).

Dabei ist es aber ganz natürlich, daß das eine Ausnahme war und sich die meisten Kirchen mit einer oder wenigen ἐνδυταί begnügen mußten. Und es scheint dann so gewesen zu sein, daß die Darstellung sich gelegentlich auf den Heiligen oder das Fest der Kirche bezog[194]). So scheint es kein Zufall, daß die ἐνδυτή in Myra das Bild des hl. Nikolaos hatte (Nr. 2)[195]). Die Quellen sind jedoch so spärlich, daß man nicht sagen kann, ob es sich hier um eine Regel, zumindest um eine Tendenz, oder nur um einen Einzelfall handelt[196]).

---

[189]) Vgl. daselbst die Anm. zu ἕτερον (= S. 368, Anm. 16).

[190]) Vgl. daselbst eine ἑτέρα ἐνδυτή für die Hauptkirche.

[191]) Der Finalsatz in Nr. 57 (ἵνα ἔχωσι . . .) bezieht sich eher auf die ἐνδυταί als auf die στέμματα (die von Ébersolt, arts, S. 32, als Votivkronen gedeutet werden).

[192]) Vgl. auch den Übergang von ἐνδυτή zu τραπεζόφορον oben S. 339f.

[193]) Über das Alter des Aufkommens solcher Festbekleidungen zu spekulieren ist müßig. Immerhin könnte Paul. Silent. (Nr. 55, vgl. oben S. 333, Anm. 49) schließen lassen, daß es derzeit noch keine gegeben hat. Man wird nicht fehlgehen, auch dieses Aufkommen ebenso wie das Auftreten des Begriffes ἐνδυτή und überhaupt den ersten Höhepunkt des Bilderkultes in das letzte Jahrhundert vor dem Ikonoklasmus zu setzen (vgl. oben S. 336 und unten S. 358).

[194]) Laut Braun II, S. 51, entspricht im Westen das Bild der Bedeutung des Altars.

[195]) Das könnte die Hypothese rechtfertigen, daß die in Nr. 73 angesprochene ἐνδυτή nicht in die Johannes-Kirche des Studios-Klosters gehörte, sondern in die Kirche der Mutter Gottes, die ebenfalls dem Kloster unterstand (vgl. oben S. 343, Anm. 114, und besonders den Kommentar meiner Ausgabe, s. unten S. 373, Anm. 30).

[196]) In Nr. 40 könnte die vierte der erwähnten ἐνδυταί (ἔχουσα εἰκόνα τὴν Θεοτόκον), die offensichtlich (τῆς ἁγίας τραπέζης) wie die erste der Hauptkirche gehörte (die beiden Nebenkirchen hatten je eine ἐνδυτή), ebenfalls eine ἐνδυτή für das Fest der Kirche gewesen sein, die τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τῆς Πετριζονιτίσσης war (vgl. Petit, o. l. bei Nr. 40, S. XXV und S. 1, Z. 4).

Jedenfalls kann hier der Hauptgrund für den oben schon angedeuteten (S. 343f.) ideellen Wert der ἐνδυτή vermutet werden, zumindest im frühen Mittelalter. Wenn — und das ist gerade für diese Zeit für die meisten Kirchen fast sicher — die ἐνδυτή ein Bild hat (für das Fest oder den Patron) und wenn, wie E. Kitzinger einmal formuliert hat, gerade im frühen Mittelalter und besonders in der Zeit vor dem Ikonoklasmus die Tendenz bestand, „to concentrate images in the focal area of ritual activity“[196a]), ist es ganz besonders das Bild auf der ἐνδυτή, das am nächsten dem Altar, dem Ort der heiligen Handlung, war und deshalb eine besondere Stellung einnahm. Und es wird klar, warum gerade in der Argumentation des Bilderstreits die ἐνδυτή oft genannt wird (Nr. 2; 3 (?); 6 — gewissermaßen auch Nr. 13: das Auslöschen des Namens findet unter der ἐνδυτή statt) und daß sie andrerseits eine besondere Verehrung durch den Kaiser genoß[196b]).

Diese Funktion des Kaisers beschränkte sich aber nicht nur auf den Kuß des Bildes der ἐνδυτή an den Festtagen; er mußte auch am Karsamstag[197]) die ἐνδυτή auswechseln. Diese Tatsache ist vom 8. bis zum 10. Jahrhundert in verschiedenen Quellen erwähnt, und zwar bei Const. Porph. (Nr. 19; 20; 21), in liturgischen Typika (Nr. 79)[198]) und bei Theoph. (Nr. 76). Worin dieser Wechsel bestand, läßt sich nicht sagen. Vermutlich ist es eine Zeremonie, die mit der Vorbereitung auf das Osterfest in Verbindung stand und die ihre Entsprechung in der (jüngeren?) Altarwaschung am Gründonnerstag und der Entblößung des Altars am Karfreitag in der lateinischen Kirche hat[199]). Eine nähere Lösung der Frage zeichnet sich jedoch nicht ab; denn keine der Quellen, die ganz selbstverständlich von dem Vorgang als Tatsache berichten, verrät, ob dieser Wechsel rein liturgischer Art war (Auflegen der Festendyte für Ostern)[200]) oder ob der Kaiser gleichzeitig der Hagia Sophia eine ἐνδυτή stiftete[201]), wobei an sich das eine das andere nicht notwendig

[196a]) Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm, *Berichte zum XI. Int. Byz.-Kongreß*, München 1958, S. 42.

[196b]) Zu den liturgischen Aspekten des Kaiserzeremoniells überhaupt vgl. jetzt H. Hunger, Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Kultur, Graz 1965, S. 74—84, besonders S. 82 (mit weiterer Literatur).

[197]) Nur Const. Porph. (Nr. 19) erwähnt auch das Fest des Evangelismos. Hier scheint also eine Ausbreitung und damit verbunden auch eine Entleerung der Sitte festzustellen zu sein.

[198]) Wohlgemerkt nur in den älteren aus Konstantinopel. Vgl. im übrigen Pallas, S. 23—29, über die Liturgie der Kartage in Konstantinopel nach den älteren Typika.

[199]) S. auch Pallas, S. 19f., zu Waschungen von Kreuzen und Ikonen am Karfreitag.

[200]) Die entsprechende Darstellung wäre in Nr. 11 belegt; s. auch die folgende Anm.

[201]) Stiftungen von Altarbekleidungen durch Kaiser sind oft belegt, vgl. Nr. 10; 11; 12; 14; 15; 53; 57; 60; 77. Den Wechsel am Karsamstag als Stiftung zu deuten scheint auch Reiskes Ansicht (Anm. 89) zu sein. Eine Stiftung zu Ostern durch den Bischof von Ravenna ist in Nr. 7 belegt; vgl. dazu oben S. 346, Anm. 133.

ausschließt. Doch scheint wegen des hohen Festes die erste Ansicht wahrscheinlicher, daß also im Wesentlichen der Kaiser den Altar der Großen Kirche für Ostern herrichtet.

Wie sehr aber dieser fast liturgische Vollzug durch den Kaiser[202]) auch eine symbolische Bedeutung im Kaiserzeremoniell hatte, ergibt sich aus der Stelle bei Theoph. (Nr. 76), wo die Krönung Konstantins VI. zum Mitkaiser durch Leon IV. mit allen Vorbereitungen (cunctatio, Eideserklärungen des Volkes usw.) in die Liturgie der Karwoche und von Ostern eingebaut wird, so daß Vorbereitung und Karwoche und schließlich Krönung und Auferstehung zusammenfallen und im Bewußtsein des Volkes zu einem Ereignis werden. Daß unter den vorbereitenden Zeremonien der Wechsel der ἐνδυτή erwähnt wird, besagt zumindest, daß im Verlauf der liturgischen Handlungen, die zu dem Höhepunkt der österlichen Auferstehung führen, dieser Wechsel eine wichtige Rolle spielte. Es kann übrigens keine Rede davon sein, daß ἐνδυτή hier nicht die Altarbekleidung bedeutet, sondern die Kleidung des Kaisers, welche Meinung sich seit du Cange hartnäckig hält[203]). Für einen zere-

[202]) Reiske, Anm. 40, sagt, daß die Kaiser die ἐνδυτή nicht berühren durften. Das trifft sicher zu für die Verehrung an Festtagen, wo der Patriarch sie anhebt (s. oben S. 355f., 357); aber auch für den Wechsel am Karsamstag? Für eine Stiftung könnte schließlich auch der 69. Kanon des 6. oekumen. Konzils sprechen, der (Mansi XI, 973E) dem Kaiser den Zugang zum Altar nur erlaubt, ἡνίκα ἂν βουληθείη προσάξαι δῶρα τῷ πλάσαντι κατά τινα ἀρχαιοτάτην παράδοσιν. Das scheint auch der Grund für Kallinikos (S. 182 mit S. 129) gewesen zu sein, an eine Stiftung bei dieser Zeremonie zu denken. Doch ist diese Vorschrift nicht streng beachtet worden (vgl. z. B. Theod. Balsam. zu dem Kanon, PG 137, 753A), so daß eine primär liturgische Handlung der Kaiser nicht ausgeschlossen werden kann.

[203]) Du Cange Gr. s. v. ἐνδυτή: quaevis vestis; Lampe s. v. ἐνδυτή: garment; die lat. Übersetzung der Theophanesstelle durch I. Classen (Bonn und Migne): et, ut imperatoribus mos est, mutata veste; O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, ²Darmstadt 1956, S. 14: nach dem Kleiderwechsel; L. Breyer, Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717—813) aus der Weltchronik des Theophanes übersetzt von . . . (*Byzantinische Geschichtsschreiber* 6), Graz 1957, S. 102: Nachdem der Kaiser nach den Vorschriften des Zeremoniells seine Festkleidung angezogen hatte. — Richtig verstanden als Altarbekleidung auch an dieser Stelle wurde ἐνδυτή jedoch bereits von Anastasius Bibliothecarius (de Boor II, 298, 8f. = PG 108, 1392A): et mutato indumento, sicut imperatoribus moris est (Belege für zeitgenössisches indumentum als Altardecke bei Braun II, S. 10), und in neuerer Zeit von Reiske, Anm. 35; Psaltes, S. 308; Theochare, 'Επετ., S. 201, und B. Z., S. 281; und Moraites. — Schließlich existiert zu den Worten ὡς ἔθος ἐστὶν des Theoph. (Bonn und Migne) eine Anm. des Goar: adeundus Cod. de imp. coronatione, cap. 17, num. 14. In Ermangelung der alten Ausgaben kann zwar nichts mit Bestimmtheit gesagt werden, doch sei die Vermutung ausgesprochen, daß hier nicht auf Ps.-Cod. (Nr. 57) verwiesen wird (wo bei diesem einzig ἐνδυτή vorkommt), sondern auf eine der Anmerkungen der

moniellen Kleiderwechsel des Kaisers findet sich kein Anhaltspunkt (während der Wechsel der ἐνδυτή am Karsamstag mehrfach belegt ist), und ein solcher Wechsel wäre ja eigentlich für die Krönung angebracht, die aber erst am nächsten Tag stattfindet[204].

Wenn sich also auch die Symbolik des Wechsels der ἐνδυτή aus den Quellen nicht entschlüsselt, so ist doch so viel sicher, daß sie für die Ostervorbereitung sehr wichtig war, also bei der Gleichsetzung von Auferstehung-Krönung von Theoph. nicht übergangen werden konnte. Übrigens scheint es, daß bei dieser Krönung zwei (an sich verwandte) Symbolgehalte des Kaiserkultes vereinigt wurden. Einmal ist es die Gleichsetzung des Kaisers mit dem Auferstandenen[205]), dann aber auch der Gedanke des *Oriens Augusti*, den E. Kantorowicz in seiner letzten Arbeit verfolgt hat[206]), und zwar, weil die Krönung im frühen Morgengrauen des Ostersonntags stattfand[207]). Und sicher würde diese Gleichsetzung von Krönung und Auferstehung noch eindrucksvoller bzw. in einzelnen Zügen ihrer Vorbereitung überhaupt erst klar, wenn wir über den Zweck und die Deutung des Wechsels der ἐνδυτή am Karsamstag besser informiert wären.

Gretser und Goar, und zwar (die Nachdrucke haben keine Nummern) Cod. de off. 351—353 (Bonn) s. v. fidei = PG 157, 390B — 392D, woselbst die Sitte der Könige, vor der Krönung ein schriftliches Bekenntnis abzugeben, u. a. mit unserer Theophanesstelle belegt wird. Wenn die Vermutung stimmt, hat auch Goar die diskutierte Stelle auf das Krönungszeremoniell und nicht auf die Liturgie der Karwoche bezogen. Wie er ἐνδυτή versteht, weiß ich nicht zu sagen, da mir seine Übersetzung (bei seinen Ausgaben des Theoph. — s. diese bei Gy. Moravcsik, Byzantinoturcica I, ²Berlin 1958, S. 533) nicht zugänglich war.

[204]) Vgl. die Fortsetzung der Theophanesstelle (Nr. 76; zehn Zeilen weiter, nachdem das Volk die Eide abgelegt und der Kaiser die Krönung zugesichert hat): καὶ τῇ ἐπαύριον, ἥτις ἦν ἡ μεγάλη κυριακὴ τοῦ Πάσχα ιδ' ἰνδικτιῶνος, ὥρᾳ αὐγῆς ἐξελθὼν ὁ βασιλεὺς σὺν τῷ πατριάρχῃ ἐν τῷ ἱπποδρομίῳ καὶ ἐνεχθέντος ἀντιμισσίου, παντὸς τοῦ λαοῦ ὁρῶντος, ἐποίησεν τὴν εὐχὴν ὁ πατριάρχης καὶ ἔστεψεν ὁ βασιλεὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, καὶ οὕτω προῆλθον ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ οἱ δύο βασιλεῖς . . .

[205]) Vgl. z. B. Treitinger (o. l. oben Anm. 203), S. 158, besonders Anm. 2 mit Verweis auf Const. Porph. de cer. I, 40, 7ff. (Vogt) = 46, 3ff. (Bonn) = PG 112, 221C: Ἡ κτίσις σήμερον ἑορτάζει διπλοῦν τὸ Πάσχα, ὁρῶσα τὸ σκῆπτρον ὑμῶν, δέσποτα, τῇ ἀναστάσει Χριστοῦ συνανατέλλον. Beachte auch, daß die Kaiser unmittelbar nach der Krönung die Kirche zur Osterliturgie aufsuchen (s. oben Anm. 204).

[206]) Oriens Augusti — Lever du Roi, *Dumb. Oaks Pap.* 17 (1963) 117—177, besonders 152ff.: Schilderhebung als Aufgang der Sonne, und 156f.: Die ἀνάτειλον-Akklamation ist gerade bei der Ernennung eines Cäsars (Mitkaisers) üblich. Unsere Stelle wird von Kantorowicz nicht erwähnt, ist aber wohl in diesem Sinne zu verstehen.

[207]) A. Χριστοφιλοπούλου, Ἐκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ Βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος (*Abh. Akad. Athen*, 22. 2) Athen 1956, S. 81f., übersieht alle diese Aspekte völlig.

Alle diese Dinge lassen sich nun nur für die frühe Blütezeit von Byzanz nachweisen. Eine Erklärung für das spätere Verschwinden müßte hypothetisch sein; aber vielleicht ist die Bemerkung gestattet, daß die ganzen bisher notierten Änderungen sich in einer Richtung bewegen. Der allmähliche Ersatz des Begriffes ἐνδυτή durch τραπεζόφορον könnte hierhin gehören, und das wohl offensichtliche Zurücktreten der bildlichen Ausstattung der Altarbekleidung[208]) mag — wenn man obige These von der Nähe des Bildes am Altar gutheißt — damit zusammenhängen, daß die Bilderwand vor dem Altar immer mehr geschlossen wurde und die ἐνδυτή als Träger des Bildes an Bedeutung verlor. Doch muß auch das reine Vermutung bleiben.

Soweit das, was sich dem Verfasser aus den ihm bekannten Quellen bot. Das ist — bis auf gelegentliche Ausblicke — nicht viel und, wie schon eingangs betont, konnten viele Fragen nur berührt werden, ohne daß auch nur die Möglichkeit einer Lösung aufgezeigt wurde. Möge weitere Forschung auch da Klarheit bringen, wo jetzt nur Fragen vorhanden sind[209]).

---

[208]) Vgl. oben S. 339f., Anm. 87 und 88.

[209]) Erst nach Abschluß des vorliegenden Artikels wurde mir die Arbeit von J. Croquison, L'iconographie chrétienne à Rome d'après le „Liber Pontificalis", *Byzantion* 34 (1964) 535—606, zugänglich, in deren 3. Abschnitt (S. 577—606) der Verfasser alle im lib. pontif. genannten Stoffe mit Darstellungen behandelt, allerdings unter ausschließlich ikonographischen Gesichtspunkten und ohne Altarbekleidungen von anderen Stoffen zu scheiden, so daß für unsere Zwecke Braun (wie zitiert auf S. 352, Anm. 168) noch nicht ersetzt ist. Immerhin sagt auch Croquison, daß die meisten der genannten Stoffe byzantinischer Herkunft sind (S. 579, Anm. 2: le plus souvent de provenance byzantine; ein Versuch der näheren Bestimmung der Provenienzen der einzelnen Stücke wird jedoch nicht unternommen, wäre wohl auch in den meisten Fällen aussichtslos; s. dazu auch oben S. 352f.), so daß man also tatsächlich die von ihm analysierten ikonographischen Programme denen aus Byzanz (s. bes. oben S. 346, Anm. 134) größtenteils hinzufügen kann, ebenso wie die immer wieder festgestellten Stifterbilder (s. dazu oben S. 353, Anm. 172). Wenn Croquison schließlich (S. 605) den Reichtum Roms an bildlich ausgeschmückten Stoffen gerade im letzten Viertel des 8. und in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts (d. h. bis zum Ende des lib. pontif.) mit dem Widerstand der Päpste gegen den Ikonoklasmus erklärt, so gilt das nur mit der Einschränkung, daß der lib. pontif. natürlicherweise um so ausführlicher wird, je näher er an die Gegenwart kommt, und daß eine ihm entsprechende, ausführliche Quelle für Byzanz nicht existiert (vgl. auch oben S. 353, Anm. 171), daß aber erwiesenermaßen auch in Byzanz in dieser Zeit die künstlerische Tätigkeit nicht ruhte (s. bes. Nr. 73; 74) und Byzanz auch nicht vorübergehend seine führende Rolle an Rom abgetreten hatte (s. dazu auch oben S. 346, Anm. 132).

QUELLENANHANG*

Act. Bordonaro **1**

Dotation de Santa-Maria di Bordonaro, ed. A. Guillou, Les actes grecs de S. Maria di Messina (Istituto Siciliano di studi bizantini e neoellenici. *Testi e Monumenti*, pubbl. da B. Lavagnini . . ., *Testi* 8), Palermo 1963, App. 2, S. 210, Z. 53ff. = *Sbornik Rad. Biz. Ist.* 8, 1 (= Mélanges G. Ostrogorsky I) (1963) 144, 47ff.: τραπεζόφορα δύο, τὸ ἓν πάννινον καὶ τὸ ἕτερον ἐκ μετάξου, ἐνδυτὰς λινὰς δύο, ἡ μία κεντητὴ καὶ ἡ ἑτέρα ἐκ μετάξου, καὶ ἑτέρα λινή.

Act. conc. 787 **2**

Acta concilii anni 787, actio IV., ed. Mansi XIII, 33C/D: (Der Bischof Theodor von Myra, dem Unrecht geschehen ist, berichtet über eine Vision) Λέγει μοι ὁ ἀρχιδιάκονός μου, ἀνὴρ εὐλαβὴς καὶ φοβούμενος τὸν Θεόν· ὅτι εἶδον τὸν πατριάρχην ἐν ὁράματι εἰπόντα· ὅτι ἀνελθέτω πρὸς ἡμᾶς ὁ μητροπολίτης, καὶ πάντα τὰ πράγματα αὐτοῦ διοικοῦνται, ὡς συμφέρει αὐτῷ. ἠρώτησα γοῦν ἐγὼ τὸν ἀρχιδιάκονον· ὅτι ποίᾳ μορφῇ καὶ ἰδέᾳ σοι ἐφάνη ὁ πατριάρχης; καὶ ἀπεκρίθη μοι, ὅτι ἐρυθρὸς τῷ προσώπῳ, γηραλέος τὴν κόμην. λέγω αὐτοῦ (lies: αὐτῷ) ἐγώ, ὅτι ὁ πατριάρχης οὐκ ἔστι τοιαύτης ἰδέας, ἀλλ' ἡ ἐνδυτὴ ἔχει τοῦ ἁγίου Νικολάου τὴν εἰκόνα, καὶ καθὰ ἐξήγησαι, τοιαύτης μορφῆς ἐστιν, ὃν εἶδες. καὶ ἀπεκρίθη μοι ἐκεῖνος· ὅτι ναί, ὄντως τοιαύτης μορφῆς εἶδον ἄνδρα τὸν λαλήσαντά μοι ταῦτα. ἐκ τούτου γοῦν ἐπέγνων, ὅτι ὁ ἅγιος Νικόλαος αὐτῷ ἐφάνη διὰ τῆς πρὸς τὴν εἰκόνα ὁμοιώσεως (Er ging sofort nach Konstantinopel, und alles geschah ihm zum Besten).

Act. conc. 869 **3**

Synodus VIII oecumenica Act. 5[1]): εἴτε ἐν σκεύεσιν ἱεροῖς καὶ ἐνδυταῖς θυσιαστηρίων.

Act. conc. 1215 **4**

Graecus interpres concilii Lateran. anni 1215, cap. 19, ed. Mansi XXII, 1008C: Εἰσὶ καὶ ἄλλοι, οἵτινες οὐ μόνον τὰς ἐκκλησίας ἐῶσιν ἀτημελήτους, ἀλλὰ καὶ τὰ σκεύη τῆς διακονίας, καὶ τὰ ἐνδύματα τῶν διακόνων καὶ τὰ τραπεζόφορα, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ αὐτὰ τὰ καλύμματα.

Act. Synod. Apost. **5**

Synodus Apost. anni 861, can. 10, ed. Mansi XVI, 544B (auch PG 137, 1053C) = I, und ebd. 544 C/D (1053D – 1056A) = II;

I: Οὐ φασὶ δεῖν καθαιρέσεως ἀξίους κρίνεσθαι τοὺς τὴν σεβασμίαν τῆς ἁγίας τραπέζης ἐνδυτὴν εἰς οἰκεῖον χιτῶνα ἢ εἰς ἕτερόν τι τῶν ἀμφίων μετασχηματίζοντας.

II: Διόπερ ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος τοὺς τὸ ἅγιον ποτήριον, ἢ τὸν δίσκον, ἢ τὴν λαβίδα, ἢ τὴν σεβασμίαν ἐνδυτήν, ἢ τὸν λεγόμενον ἀέρα, ἢ ἁπλῶς τοὺς ἕν τι τῶν ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ ἱερῶν καὶ ἁγίων σκευῶν ἢ ἀμφιασμάτων εἰς ἴδιον κέρδος ὑφαρπάζοντας ἢ εἰς χρῆσιν ἀποχρωμένους ἀνίερον, παντελεῖ καθαιρέσει καθυποβάλλεσθαι.

Act. Synod. 754 **6**

Akten der ersten ikonoklastischen Synode, wie verlesen auf dem conc. anni 787, actio VI., ed. Mansi XIII, 332B und D:

Γρηγόριος ἐπίσκοπος ἀνέγνω·

Μήτε μὴν εἰς ἐνδυτὰς ἢ ἕτερα βῆλα ἢ εἰς ἕτερόν τι ἀφιερώμενον εἰς ἱερὰν ὑπουργίαν, διὰ τὸ μὴ ἀχρείωσιν εἰς αὐτὰ γίνεσθαι . . . εἰ δέ τις λαβὼν παρὰ Θεοῦ δύναμιν θελήσειε μεταποιῆσαι τὰ αὐτὰ σκεύη ἢ καὶ ἐνδυτὰς μὴ τολμᾶν αὐτὸν ἄνευ γνώμης καὶ εἰδήσεως τοῦ . . . πατριάρχου . . .

Andr. Agn. **7**

Andreas Agnellus, Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis 66 (MG SS rer. Lang. 324, 28ff. = PL 106, 600D): Fecitque endothim super sancta ecclesia altarium Ursianae ex auro puro cum staminibus siricis, ponderosa nimis, mediam habens coccam, et inter quinque imagines suam ibi cernimus, et subtus figuratos pedes Salvatoris graphia contexta est purpurata: Victor episcopus, Dei famulus, hunc ornatum ob diem resurrectionis domini nostri Iesu Christi anno V. ordinationis suae obtulit.

Andr. Agn. **8**

Ebd. 80 (332, 1ff. = 610 A/C): Iussit ipse endothim bissinam preciosissimam, cui similem nunquam videre potuimus, aculis factam, omnem Salvatoris nostri historiam cuntinentem. In sancto die epiphaniae super altarium Ursianae ecclesiae ponitur. Sed non tota cunplevit; successor ipsius explevit unam partem[2]). Quis similem videre potuit? Non potest aliter aestimare ipsas imagines aut bestias aut volucres, quae ibi factae sunt, nisi quod in carne omnes vivae sint. Et ipsius Maximiani effigies in duobus locis praeclare factae sunt, una maior et altera minor, sed nulla inter maiorem et minorem distantia est. In minore habet literas exaratas continentes ita: Magnificate Dominum mecum, qui me de stercore exaltavit. Fecitque aliam endothim ex auro, ubi sunt omnes praedecessores sui, auro textiles imagines fieri iussit. Fecitque tertiam et quartam cum margaritis, in qua legitur: Parce, Domine, populo tuo, et memento mei peccatori, quem de stercore exaltasti in regno tuo.

Andr. Agn. **9**

Ebd. 88 (335, 37ff. = 620D – 621A): Ex quorum (die drei Weisen) amore iste beatissimus Agnellus partem endothim bissinam, unde superius fecimus mentionem[3]), quem Maximianus praedecessor istius non explevit, iste magorum istoriam perfecte ornavit, et sua efficies mechanico opere aculis inserta est.

Anonym. epigr. **10**

Anonymes Epigramm, ed. Sp. Lambros, Ὁ Μαρκιανὸς κῶδιξ 524, Νέος Ἑλληνομνήμων 8 (1911) 34, Nr. 68:

Εἰς τραπεζόφορον
Αὕτη μὲν ἡ τράπεζα τυποῖ καὶ φάτνην,
ἐν ᾗ Θεὸς νήπιος ὀφθεὶς ἐκλίθη,
καὶ λατομητὸν παρὰ τῷ κήπῳ τάφον,
ἐν ᾧ νεκρὸς ζῶν Χριστὸς ἐγκατεκρύβη.
ταύτῃ δὲ τοῦτο πέπλον εἰς σκέπην φέρω
πορφυροφυὴς Μανουὴλ[4]) μέγας ἄναξ·
ὡς μὲν φάτνην ἔοικε κοσμεῖν σπαργάνοις,
ὡς πρὸς δὲ τάφον συνελιγμῷ σινδόνος.
Σὺ δ' ἀλλ' ὁ τεχθεὶς καὶ τυθεὶς καὶ θύσας
τοῦτον σκιάζων σοῖς μεταφρένοις δίδου

*) Die Orthographie der Quellen ist nur bei den behandelten Begriffen systematisiert (also immer ἀντιμήνσιον, εἰλητόν, κατασάρκα, ἐνδυτή, τραπεζόφορον), sonst bleibt sie ohne nähere Kennzeichnung wie in den Ausgaben.

[1]) Die Stelle wird so zitiert von du Cange Gr. s. v. ἐνδυτή; sie konnte nicht identifiziert werden. Es könnte sich um eine Stelle bildertheologischen Inhalts handeln, wie z. B. in den Acta Conc. 787, actio VII., Mansi XIII, 377D: ἐν ἱεροῖς σκεύεσι καὶ ἐσθῆσι, τοίχοις τε καὶ σανίσι (sollen Bilder sein).

[2]) S. unten Nr. 9.

[3]) S. oben Nr. 8.

[4]) Vermutlich Manuel I. Komnenos (1143–1180).

συσχεῖν ὅλην γῆν τοῦ κράτους τῷ σπαρτίῳ.
Ἐπὰν δὲ ταύτην ἐν βαθεῖ γήρᾳ λίποι
ἄνακτι βλαστῷ πορφύρας Ἀλεξίῳ[5])
τῆς σῆς τραπέζης προσλαβοῦ δαιτυμόνα.

Anonym. epigr. **11**

Dgl., ebd. 51f., Nr. 93:

Εἰς ἐνδυτὴν τῆς ἁγίας τραπέζης ἔχον (so) εἰκονισμένην
τὴν ἁγίαν τοῦ Χριστοῦ ἀνάστασιν
Χλαμύδα μὲν πρὸς κοκκίνην καὶ πορφύραν
ἐπημφιάσω παικτικῶς ἑκών, Λόγε.
Ἐγὼ δὲ Δούκας Καματηρὸς πατρόθεν
σεβαστὸς Ἀνδρόνικος[6]) εὐγνώμων λάτρις
μέγας τε δρουγγάριος ἐκ τῆς ἀξίας
ταύτην σέβων τράπεζαν ὥσπερ σὸν τάφον
ἐν χρυσερύθρῳ συγκαλύπτω τῷ πέπλῳ.
Τύπον δὲ τὸν σὸν πορφύρᾳ διαγράφω
πόθῳ τε κόσμον χρυσομάργαρον φέρω.
Σὺ δ' ἔκπλυνόν μου φοινικὴν ἁμαρτίαν
ψυχὴν δὲ χιόνισον ὑσώπου πλέον
σῆς ἀστραπαῖς χάριτος αὐτὴν λευκάνας,
σωτηρίου δ' ἄμφιον ἐνδύσας γάμου
τῆς σῆς τραπέζης ἄξιον δεῖξον τέλος.

Anonym. epigr. **12**

Dgl., ebd. 151, Nr. 230[7]):

Εἰς ἐνδυτὴν τῆς ἁγίας τραπέζης δοθεῖσαν τῇ μονῇ
τοῦ Στουδίου παρὰ τῆς πορφυρογεννήτου κυρᾶς Ἄννης[8])
inc.: Σοὶ τῷ πρὸ πάθους ἐνδυθέντι πορφύραν
des.: Σοὶ δ' ἀλλὰ τραπέζης με τῆς σῆς ἀξίου
Ἄνναν Κομνηνὴν πορφυρανθῆ πατρόθεν
Κοντοστεφάνῳ σὺν Στεφάνῳ συζύγῳ[9]).

Anonym. **13**

Anonymi narratio de Theophili imp. absolutione et imaginum restitutione (BHG³ 1734), ed. F. Combefis, Graecolatinorum patrum bibliothecae novum auctarium, tom. 2., Historia Haeresis Monothelitarum, Paris 1648, S. 735 (so zu lesen statt 733): Μεθόδιος . . . καὶ ἕτερόν τι εἰργάσατο, ὥσπερ ἀπόπειραν δῆθεν τοῦτο πεποιηκώς· λαβὼν γὰρ τόμον κενὸν ἔγραψεν ἐν αὐτῷ πάντων πρὸ τοῦ Θεοφίλου ἀρξάντων αἱρετικῶν τὰ ὀνόματα, ἐντάξας

[5]) Vermutlich Alexios II. Komnenos (1180–1183).

[6]) D. h. Andronikos Kamateros (2. Hälfte 12. Jahrhundert); s. zu diesem Beck (o. l. unten S. 373, Anm. 29), S. 626f.

[7]) Lambros teilt von den insgesamt 8 Versen nur die vier abgedruckten mit.

[8]) D. h. Anna, eine der Töchter des Johannes II. Komnenos (1118–1143), die mit dem in der folgenden Anm. erwähnten Stephanos Kontostephanos verheiratet war; s. F. Chalandon, Les Comnènes II. Jean II Comnène et Manuel I Comnène, Paris 1912, besonders S. 11, Anm. 4, und S. 12, Anm. 2.

[9]) Zu Stephanos Kontostephanos, der 1149 vor Korfu im Kampf gegen die Normannen den Tod fand, s. Chalandon, o. l. passim, vgl. dessen Index S. 684 s. v. Kontostéphanos Étienne.

τὸ τοῦ αὐτοῦ Θεοφίλου ὄνομα· καὶ οὕτω σφραγίσας μετὰ πάσης ἀσφαλείας ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ τῆς μεγάλης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας ἐναποτίθησιν ὑποκάτω τῆς ἐνδυτῆς (Dann erscheint dem Patriarchen ein Engel, der von Gottes Verzeihung für Theophilos berichtet; und später findet Methodios den Namen nicht mehr in dem Buch).

Anonym. **14**

P. Battifol, Un historiographe anonyme arien du IVᵉ siècle, *Röm. Quartalschrift* 9 (1895) 81f. (die Passage wörtlich übernommen vom Chron. Pasch. 544, 18–20 [Bonn] = PG 92, 737 A/B): Εἰς τὰ ἐγκαίνια προσήγαγεν ὁ βασιλεὺς Κωνστάντιος Αὔγουστος ἀναθήματα πολλά, κειμήλια χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ μεγάλα καὶ διάλιθα χρυσυφῆ ἁπλώματα τοῦ ἁγίου θυσιαστηρίου πολλά[10]).

Christoph. epist. **15**

Christophori epist. ad Theophilum 28, PG 95, 381A[11]): Ἐρεύνησον, καὶ ἴδε τὰ ἱερὰ αὐτοῦ ἀναθήματα, τὰς ἱερὰς ἐνδυτάς, τὰ ἱερὰ σκεύη (als Stiftungen).

Chron. Novgor. **16**

Chronista Novgorodensis, ed. K. Hopf, Chroniques Gréco-Romaines, Berlin 1873, S. 97: et tegumentum, quod subter mensam erat (plündern die Kreuzfahrer).

Chrysost. **17**

Ioan. Chrysostomus, hom. in Matth. 50, 4, PG 58, 509: (Man soll erst den Armen geben, dann die Kirchen beschenken) Χρυσόπαστα ἐμβλήματα κατασκευάζεις τῇ τραπέζῃ, αὐτῷ δὲ οὐδὲ τὴν ἀναγκαίαν παρέχεις σκέπην.

Const. Porph. **18**

Constantini Porph. de cer. aulae byz. I, 11, 26ff. (Vogt) = 15, 16ff. (Bonn) = PG 112, 164A: (οἱ δεσπόται) ἀσπάζονται τὸ ταβλὶν τῆς ἁγίας ἐνδυτῆς, δηλονότι ὑπὸ τοῦ πατριάρχου τοῦτο σηκούμενον καὶ τοῖς δεσπόταις πρὸς ἀσπασμὸν προσαγόμενον, καὶ εἶθ' οὕτως ἁπλοῦσιν ἐπάνω τῆς ἁγίας τραπέζης τοὺς δύο, κατὰ τὸ εἰωθός, λευκοὺς ἀέρας καὶ προσκυνοῦσι διὰ χειρὸς τοῦ πατριάρχου τὰ ἐπιδιδόμενα αὐτοῖς δύο ἅγια ποτήρια καὶ τοὺς δύο ἁγίους δίσκους καὶ τὰ ἅγια σπάργανα (so bei allen Prozessionen an großen Festen).

Const. Porph. **19**

Ders., 34, 1ff. (Bonn) = PG 112, 208A: καὶ τῆς ἐνδυτῆς κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν κατάστασιν ὑπαλλαττομένης (vom Kaiser am Fest des Evangelismos, und entsprechend auch am Karsamstag).

Const. Porph. **20**

Ebd. 182, 7ff. = 425C: (ὁ βασιλεύς) εἰσέρχεται (am Karsamstag) εἰς τὸ θυσιαστήριον καὶ μετὰ τὸ ὑπαλλάξαι τὴν ἁγίαν τράπεζαν τὰς αὐτῆς ἐνδυτὰς λαμβάνει παρὰ τοῦ πραιποσίτου χρυσίου λίτρας ρ', καὶ τίθησιν αὐτὰς εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν ἐν τῷ βασμιδίῳ, ἐν ᾧ ὁ βασιλεὺς ἵσταται, καὶ ἡνίκα ὑπαλλάξῃ τὴν ἁγίαν τράπεζαν, λαβὼν ἀποκόμβιον ἕτερον . . .

Const. Porph. **21**

Ebd. 764, 19f. = 1393D – 1396A: (am Karsamstag) . . . πρὸς τὴν Ἁγίαν Σοφίαν καὶ ὑπαλλαττομένης τῆς ἐνδυτῆς τῆς τιμίας καὶ ἁγίας τραπέζης εἰσέρχεται ὁ βασιλεὺς ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ . . .

Const. Porph. **22**

Ebd. 65, 1ff. = 253/254B: (Pfingsten) . . . καὶ εὐξάμενος ἔμπροσθεν τῆς ἁγίας τραπέζης ἐφαπλοῖ ἐν αὐτῇ εἰλητὰ δύο καὶ ἐπιτίθησι τὰ προσενεχθέντα, δίσκους δύο καὶ ποτήρια δύο, εἶτα

[10]) Von mehreren Autoren (Lampe s. v. ἅπλωμα; Theochare, Ἐπετ., S. 201; Ébersolt, arts, S. 23; Wessel, Sp. 121) wird die Stelle als Chron. Pasch. erwähnt. Einzig Braun II, S. 23, Anm. 6, nennt auch den Anonym.

[11]) Angeführt von du Cange Gr. und Descriptio als Ioan. Damasc. in Synodica.

ἀσπάζεται τὰ ἅγια σπάργανα, καὶ εἶθ' οὕτως λαβὼν ἀποκόμβιον παρὰ τοῦ πραιποσίτου τίθησι καὶ αὐτὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ.

Const. Porph. **23**

Ebd. 133, 1ff. = 368A: (Weihnachten) εἰσέρχεται ἔνδον εἰς τὸ θυσιαστήριον καὶ ὑφαπλοῖ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ δύο εἰλητά, ἀσπαζόμενος δύο ἱερὰ ποτήρια καὶ δύο ἱεροὺς δίσκους[12]) καὶ τὰ σπάργανα τοῦ Κυρίου, εἶτα λαβὼν ἀπὸ τοῦ πραιποσίτου ἀποκόμβιον ὁ βασιλεὺς τίθησιν αὐτὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ.

Const. Porph. **24**

Ebd. 145, 12ff. = 381B/C: (Epiphanie) . . . καὶ εἶθ' οὕτως εἰς τὸ θυσιαστήριον ὑφαπλοῖ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ εἰλητὰ δύο, ἀσπαζόμενος δύο ἱερὰ ποτήρια καὶ δύο ἱεροὺς δίσκους καὶ τὰ σπάργανα τοῦ Κυρίου, καὶ λαβὼν ἀποκόμβιον παρὰ τοῦ πραιποσίτου τίθησιν αὐτὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ.

Criminationes **25**

Criminationes adversus Ecclesiam Latinam (Τὰ αἰτιάματα τῆς Λατινικῆς ἐκκλησίας), cap. 71, ed. J. B. Cotelier, Ecclesiae Graecae Monumenta III, Paris 1686, S. 511: (Die Kreuzfahrer) σινδόνες ἀρχιερατικὰς εἰς ἐνδυμενίας μετεποίησαν, καὶ κόσμον ἀνδράσι καὶ γυναιξί, καὶ εἰς στρωμνῶν ἐπιβλήματα καὶ ἵππων σκεπάσματα.

Cyr. Scyth. **26**

Cyrillus v. Skythopolis, Leben des Kyriakos, ed. E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen* 49, 2 (1939) 226, 2ff.: Ὅστις Θωμᾶς ἀποσταλεὶς ὑπὸ Φίδου τοῦ διακόνου εἰς Ἀλεξάνδρειαν ὠνήσατο ἁπλώματα παρὰ τοῦ ἀρχιεπισκόπου λόγῳ τοῦ κτιζομένου κοινοβίου.

Dem. Gemist. **27**

Demetrius Gemistus de ordinationibus, MS.[13]): ταῦτα δὲ λέγοντος τοῦ διακόνου οἱ

---

[12]) Reiske schlägt vor: τὰ δύο ἱερὰ ποτήρια καὶ τοὺς δύο ἱεροὺς δίσκους.

[13]) So nach du Cange Gr. s. v. εἰλητόν. Die Schrift wurde ediert von A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Διάταξις τῆς τοῦ πατριάρχου λειτουργίας, πῶς γίνεται ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ, Athen 1890, η' + 31 S. (mir unzugänglich; vgl. die Bibliographie des Editors in dessen Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη V, S. Petersburg 1915, S. 620, Nr. 130). Ihr vollständiger Titel lautet (nach du Cange Gr., Index auctorum, auctores inediti, Sp. 25 — wohl nach Paris. Gr. 1362, s. unten): Διάταξις τῆς τοῦ πατριάρχου λειτουργίας καὶ πῶς γίνεται ἐν τῇ Μεγάλῃ Ἐκκλησίᾳ, καὶ ἡ τάξις τῶν χειροτονιῶν, πότε καὶ πῶς γίνεται ἑκάστη, συνταχθεῖσα παρὰ τοῦ Πρωτονοταρίου τῆς ἁγιωτάτης τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας Διακόνου Κυρίου Δημητρίου τοῦ Γεμιστοῦ. Sie findet sich mit unwesentlichen Varianten des Titels in mindestens den folgenden Hss. (s. auch Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca XI, S. 606, und Π. Πλούμης, Artikel Γεμιστός, Δημήτριος in: Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, Bd. 8, Athen o. J., S. 178 [mit irrtümlichen Angaben]): Patmiac. 49, anno 1391 (I. Σακκελίων, Πατμιακὴ Βιβλιοθήκη . . ., Athen 1890, S. 39); Athon. Panteleem. 677, saec. XIX (Abschrift des vorigen; Sp. Lambros, Catalogue . . . II, Cambridge 1900, S. 413, Nr. 6184); Athon. Dionys. 528, saec. XVII (Lambros, o. l. I, 1895, S. 432f., Nr. 4062); Athon. Meg. Laur. *E 74, anno 1541 (Sp. Lauriotes und S. Eustratiades, Κατάλογος . . . Μεγ. Λαύρας, Paris 1925, S. 82, Nr. 536; n. b. einzig in diesem Katalog wird auf die oben genannte Ausgabe des Παπαδόπουλος-Κεραμεύς verwiesen mit den Worten: ἐξεδόθη ἐν ἰδίῳ τεύχει ὑπὸ Παπαδοπούλου-Κεραμέως); Leid. Voss. Misc. 15, saec. XVI (K. A. de Meyier, Cod. Vossiani . . ., Leiden 1955, S. 253); Vat. Gr. 721, saec. XIV/XV (R. Devreesse, Cod. Vaticani Gr. III, Rom 1950, S. 222); Paris. Gr. 1362, saec. XV (du Cange und Fabricius-Harles, ll. l.; H. Omont, Inventaire sommaire . . . II, Paris 1888,

ἐν τῷ βήματι διάκονοι ὑφαπλοῦσι τὸ εἰλητόν. *Infra*: αἴρει ὁ δευτερεύων τῶν διακόνων τὸν ἀστέρισκον ἀπὸ τοῦ ἁγίου δίσκου, καὶ σπογγίσας αὐτὸν ἐπὶ τοῦ εἰλητοῦ εἰς μέρος τι . . .

Duc. **28**

Ducas, Hist. Byz. 39, 292, 12ff. (Bonn) = PG 157, 1105B: Τὰς ἁγίας εἰκόνας κατέκοψαν, τὸν κόσμον ἀφελόντες, τὰς ἁλύσεις, μανουάλια, ἐνδυτὰς τῆς ἁγίας τραπέζης, τὰ φωτοδόχα ἀγγεῖα, ἄλλα φθείροντες, ἕτερα λαμβάνοντες.

Ephrem. Syr. **29**

De fine et admonitione 24 (T. J. Lamy, S. Ephraemi Syri Hymni et Sermones III, Mecheln 1889, S. 176 — mir nicht zugänglich; ich zitiere die Übersetzung von Braun II, S. 22f.): Selig derjenige, mit dessen Gewändern der heilige Altar geschmückt dasteht; denn vom Herrn mit dem Gewand der Herrlichkeit ausgestattet erglänzt er unter den himmlischen Geistern[14]).

Epist. 536 **30**

Epistula ad conc. Constantinop. anno 536, ed. E. Schwartz, Acta conc. oecumen. 3, Berlin 1940, S. 95, 26: Πτύσμασι κατέχρωσε τοῦ σεπτοῦ θυσιαστηρίου τὴν ἁλουργίδα.

Epist. Innocent. **31**

Epistula Papae Innocentis potestati et populo Januensibus, PL 215, 433D = ed. P. Riant, Exuviae Sacrae Constantinopolitanae II, Genf 1878, S. 56 (woselbst weitere Ausgaben): (Der Papst beansprucht Geschenke Balduins I. von Konstantinopel, u. a.): pallium peroptimum ad altaris ornatum.

Euchologr. **32**

Τάξις γινομένη τῇ μεγάλῃ πέμπτῃ ἐν τῇ ἐκπλύσει τῆς ἁγίας τραπέζης, Euchologr. S. 624 (498): Ἐπιδίδονται δὲ παρὰ τοῦ πατριάρχου τοῖς μητροπολίταις καὶ ἀρχιεπισκόποις καὶ πρεσβυτέροις ἐγχείρια λινὰ καὶ μετὰ τούτων τρίβουσι τὴν ἁγίαν τράπεζαν. εἶτα διανέμει τοὺς σπόγγους, ἐπιχέων τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ ῥοδόσταγμα. καὶ μετὰ τῶν σπόγγων ἐκμάσσουσιν αὐτόν (Stephanus: αὐτήν). εἶτα τίθεται τὸ μετὰ σάρκα (Stephanus: κατασάρκα) καὶ μετὰ τοῦτο ἐνδυταῖς ἐνδύουσι[15]), ποιοῦντος τοῦ πατριάρχου τὴν εὐχὴν ταύτην . . .

Euchologr. **33**

Τάξις etc. wie Nr. 32, ebd. 624 (499): . . . ἵσταται ἔμπροσθεν τῶν μεγάλων θυρῶν τετραπόδιον μετὰ ἐνδυτῆς . . .

S. 25 und im Index, irrtümlich: Demetrii *Megisti* ordo liturgiae patriarchalis et de ordinationibus). Es konnte nicht festgestellt werden, ob die Demetrii hymni in S. Ioannem Chrysostomum des Paris. Gr. 2314, saec. XIV/XV (Omont, o.l., S. 235), demselben Verfasser angehören, wie es Fabricius-Harles und danach Πλούμης ll. l. annehmen. Für die Lebenszeit des Verfassers (von Πλούμης l. l. offensichtlich zu spät ins 16. Jahrhundert gesetzt) geben die Hss. einen terminus ante quem. Allerdings enthält die älteste, der Patmiac., aus dem Jahre 1391 (dazu auch L. Polites, Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὁδηγῶν, *Byz. Zeitschr.* 51 [1958] 31, Nr. 23) nach den Angaben Sakkelions die Διάταξις nicht, sondern nur die Liturgien des Chrysostomos und Basileios, so daß nicht ausgeschlossen werden kann, daß der Titel jünger ist als die Hs. Weiteres wird nur die Inspektion der Hss. lehren können.

[14]) Wessel, Sp. 121, nennt für Ephrem. Syr.: Bibliothek der Kirchenväter, Ausgewählte Schriften II, 77. Doch konnte die Stelle weder in Bd. I, noch in Bd. II gefunden werden; es muß offen bleiben, ob es dieselbe ist.

[15]) Stephanus s. v. ἐνδυτή druckt ab: καὶ μετὰ τοῦτο ἡ ἐνδυτή. Doch während er an den beiden ersten Stellen richtig ändert, ist diese Konjektur eher willkürlich, zumal sie keine Lösung bringt; vgl. auch oben S. 337, Anm. 73.

Euchologium. 34

Ebd. 627 (501): Περὶ τῆς ἁγίας τραπέζης, ἧς τὰ ἄμφια διεφθάρησαν . . .

Euchologium. 35

Τάξις καὶ Ἀκολουθία ἐπὶ καθιερώσει ναοῦ, ebd. 838 (659f.): ἐκμασσομένης δὲ τῆς τραπέζης διὰ τῶν ἀντιμηνσίων αὐτὰ μὲν παρ' αὐτῶν τῶν ἱερέων αὖθις μετατίθενται. λαμβάνει δὲ ὁ ἀρχιερεὺς τὸ λεγόμενον κατασάρκα, ὅ ἐστιν σάβανον καινόν, ἢ λιτὸν ὕφασμα παρηρτημένους ἔχων (lies: ἔχον) εἰς τὰ τέσσερα ἄκρα σχοίνους λεπτούς. οὗ τῇ τραπέζῃ ἐφαπλωμένου δεσμοῦνται σχοῖνοι, ἢ σταυροειδῶς ὑποκάτωθεν τῆς τραπέζης, ἢ κατὰ τοὺς κίονας, καὶ οὕτω πάλιν ἐπάνωθεν τοῦ κατασάρκα τίθενται τὰ ἁγιασθέντα ἀντιμήνσια . . . μετὰ δὲ ταῦτα νιπτόμενος τὰς χεῖρας, μανδυλίῳ καινῷ ταύτας ἐκμάσσων, λαμβάνει τὸ ἅπλωμα ἤτοι τὴν ἐπένδυσιν τῆς ἁγίας τραπέζης· ἧς παρὰ αὐτοῦ ἐφαπλωμένης λέγεται καὶ οὗτος ὁ ψαλμός . . . τίθησι δὲ τὸ εἰλητὸν καὶ μετὰ ταῦτα τὸ εὐαγγέλιον.

Euchologium. 36

Τάξις etc. wie Nr. 35, ebd. 844 (664): . . . μέχρι δὲ συμπληρώσεως ἡμερῶν ἑπτὰ καθ' ἑκάστην ἐν τῷ τοιούτῳ ναῷ λειτουργία τελεῖται τῶν ἀντιμηνσίων ὑποκειμένων τῷ τῆς ἁγίας τραπέζης ἁπλώματι. μετὰ δὲ τὴν ἑβδόμην αἴρονται τὰ ἀντιμήνσια.

Euchologium. 37

Τάξις etc. wie Nr. 35, variae lectiones, ebd. 845 (665): καὶ μετὰ τοῦτο νιπτόμενος τὰς χεῖρας λαμβάνει τὸ ἅπλωμα καὶ περιβάλλει τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ λέγων τὸν ψαλμόν . . .

Greg. Naz. 38

Greg. Naz. carm. II, I, 11, 1883f., PG 37, 1161 A:

οὐ χρυσὸν αἰτῶ σ', οὐ πλάκας περιχρόους,
οὐδὲ τραπέζης μυστικῆς σκεπάσματα.

Invent. Hag. Soph. 1396 39

Inventarium thesauri magnae ecclesiae, ed. F. Miklosich und J. Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi* II, Wien 1862, S. 568: ἕτερον[16]) τραπεζόφορον κόκκινον ἑξάμιτον, ὃ εὑρίσκεται . . . [17]) τῇ α' τραπέζῃ.

Invent. Greg. Pacur. 40

L. Petit, Typikon de Grégoire Pacourianos pour le monastère de Pétritzos (Bačkovo) en Bulgarie, *Viz. Vrem.* Suppl. 1 zu Bd. 11 (1904) 53, 24ff.: ἐνδυτὴ τῆς ἁγίας τραπέζης μαυριανίτης μετὰ πάσης τῆς ἐξοπλίσεως αὐτῆς μία. ἐνδυταὶ δύο ὁμοίως τῶν ἁγίων τραπεζῶν τῶν ἑτέρων τῶν δύο ἐκκλησιῶν ὁλόκληραι. ἑτέρα ἐνδυτὴ τῆς ἁγίας τραπέζης, ἄσπρον ἑξάμιτον, ἔχουσα εἰκόνα τὴν Θεοτόκον διὰ μαργάρων[18]).

Invent. Notre Dame 41

L. Petit, Le monastère de Notre Dame de Pitié en Macédoine, *Izvest. Russk. Arch. Inst. v Konst.* 6 (1900), darin S. 114—125 das Inventar, woselbst S. 123, 15ff.: Τὰ δὲ τῶν ἱερῶν ἐπίπλων καὶ λοιπῶν ἐνδυτῶν καὶ βλαττίων εἰσὶ ταῦτα, ἤγουν· Ἐνδυταὶ τρεῖς,

---

[16]) Vorher sind einige ἀέρες angeführt; ἕτερον läßt auf eine Lücke schließen, die aber wohl in der Hs. nicht kenntlich war.

[17]) Lücke von den Hrsgbb. angezeigt.

[18]) Laut Ébersolt, arts, S. 82, Anm. 4, soll in diesem Inventar an dieser Stelle auch eine Altardecke mit Christus, Jungfrau und Aposteln verzeichnet sein. Doch findet sich außer der Θεοτόκος nichts dergleichen. Jedoch ist in Fortsetzung des Textes der Quelle Nr. 41 (Z. 23f.) von einer ποδέα (s. die folgende Anm.) die Rede: ἔχουσα κατὰ τὸ μέσον τὸν Χριστόν, καὶ γύρωθεν τοὺς ἁγίους ἀποστόλους, womit dieser und ein entsprechender Irrtum Ébersolts (s. ebenfalls die folgende Anm.) erklärt wären.

ἡ μὲν μία, βλαττίον, τεσσερακοντάσημος, ἐν τῷ μέσῳ ἔχουσα ἱστορίαν τοῦ Τζιμισκῆ, ἑτέρα ἐργαλειοτέρα, βλαττίον, ἔχουσα λεοντάρια ἕξ, καὶ ἡ ἑτέρα, καταβλάττιον, λεπτοέξομπλος. αἳ καί εἰσι τραπεζόφοραι (v. l. τραπεζόφορα).[19]).

Invent. Patmos 42

Ch. Diehl, Le trésor de la bibliothèque de Patmos au commencement du XIIIe siècle, *Byz. Zeitschr.* 1 (1892) 513f.: ἐνδυταὶ δύο ἐξ ἑνὸς ὑφάσματος βλαττίου κατ' ὀξέος τροχωτοῦ μετὰ ζῳδίων καὶ γρύψων καὶ ἐνδυμάτων βαμβυκίνων πρασίνων. ἑτέρα ἐνδυτὴ παλαιὰ μετὰ ἐνδύματος λινοπρασίνου. ἑτέρα ἐνδυτὴ παλαιὰ μεγάλη εὔζῳδος ἡ τοῦ Πατριάρχου. εἰς τὴν ἁγίαν τράπεζαν τῆς Θεοτόκου ἐνδυτὴ παλαιὰ μία.

Isid. Pelus. 43

Isidor von Pelusium, epist. I, 123, PG 78, 264 D/265 A: Ἡ καθαρὰ σινδὼν ἡ ὑφαπλουμένη τῶν θείων δώρων διακονίᾳ ἡ τοῦ Ἀριμαθέως ἐστὶν Ἰωσὴφ λειτουργία . . . ἡμεῖς ἐπὶ σινδόνος τὸν ἄρτον τῆς προθέσεως ἁγιάζοντες σῶμα Χριστοῦ εὑρίσκομεν.

Joan. Eremit. 44

Johannes der Eremit, Testament, ed. H. Delehaye, Deux Typica Byzantins, Brüssel 1920, 194, 13ff.: . . . λαμβάνειν ἐτησίως ἡ μονὴ λόγου ψυχικῆς αὐτοῖς σωτηρίας ἀπὸ τοῦ δημοσίου νομίσματα λίτραν μίαν, ῥάσα δώδεκα, μανδία δώδεκα, καὶ βλαττὶν ἐνδυτήν.

Leo Gramm. 45

Leo Gramm. 287, 10f. (Bonn) = PG 108, 1120 C: (Alexander, 912—913) . . . καὶ τῇ αὐτοῦ πλάνῃ πεποιθὼς ὤν, ἱππικὸν ποιήσας τὰς τῶν ἐκκλησιῶν ἐνδυτὰς καὶ πολυκάνδηλα ἄρας τὸ ἱππικὸν ἐστόλισεν καὶ τοῖς ζώδοις φωταψίαν ἐποίησεν.

Lit. Basil. 46

Liturgie des Basilius, ed. Goar, Euchologium. S. 162 (138)[20]): ὁ ἱερεὺς ἐξαπλοῖ τὸ εἰλητὸν κατὰ τὸ σύνηθες . . . εὐχὴ πιστῶν α' μετὰ τὸ ἁπλωθῆναι τὸ εἰλητόν.

Lit. Byz. 47

The Byzantine Liturgie of the Ninth Century, ed. Brightman, 316, 10: εὐχὴ πιστῶν α' μετὰ τὸ ἁπλωθῆναι τὸ εἰλητόν.

Lit. Chrysost. 48

Liturgie des Chrysostomus, ed. Brightman, 375, 6 und 375, 13f.: καὶ ἐξαπλοῖ τὸ εἰλητὸν ὁ ἱερεύς . . . εὐχὴ πιστῶν α' μετὰ τὸ ἁπλωθῆναι τὸ εἰλητόν.

Dgl. bei Goar, Euchologium. S. 70 (57): . . . λαμβάνει ὁ ἱερεὺς τὸ εἰλητὸν καὶ κατὰ τὸ σύνηθες ἐξαπλώνει . . . εὐχὴ πιστῶν πρώτη μετὰ τὸ ἁπλωθῆναι τὸ εἰλητόν, ἣν ὁ ἱερεὺς μυστικῶς λέγει.

Mich. Attal. 49

Michael Attaleiates, Diataxis, ed. F. Miklosich und J. Müller, *Acta et Diplomata Graeca Medii Aevi* V, Wien 1877, S. 326:

δ' Διὰ τῶν βλαττίων

Ἐνδυτὴ μία, βλαττίον κραμβίζον, τῆς ἁγίας τραπέζης, ἔχουσα πόλους ια', γρυψολέοντα δικέφαλον. ἑτέρα ἐνδυτὴ λινὴ ζωγραφία . . . ἑτέρα ἐνδυτή, βλαττίον σκαραμάγγιον, τῆς ἁγίας τραπέζης.

---

[19]) Ébersolt, arts, S. 82, Anm. 5, sagt, daß an dieser Stelle λεοντάρια und ψιττακο auf Altarbekleidungen erwähnt seien. Doch finden sich letztere auf ποδέαι = στολαί (Z. 22: ἕτεραι δύο κόκκιναι μετὰ ψιττακῶν χρυσοραντίστων). S. auch oben, S. 325, Anm. 9. — Zu ποδέα vgl. du Cange Gr. s. v. und Papas, S. 65; für den Begriff fehlt noch eine zusammenfassende Untersuchung.

[20]) Zitiert nach Goar, weil bei Brightman die entsprechenden Stellen nicht stehen.

Ebd. S. 472 (spätere Zusätze zur Urkunde): ἕτερον βλαττίον ἐνδυτόν, πανίον σαρα-
ηνικὸν ἐξέμπλωτον.

ℑiceph. **50**

Nicephorus Constantinop., breviarium 31, 1 (de Boor) = 35, 10 (Bonn) = PG 00, 925C: (Volk kommt in die Kirche) καὶ τὴν μὲν ἐνδυτὴν διαρρηγνῦσι καὶ τὸν ἱερὸν ῶρον αἰσχρῶς κατερρύπαινον.

ℑomocan. **51**

Photii Nomocanon II, 2, ed. Γ. Ῥάλλης und Μ. Ποτλῆς, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ερῶν κανόνων I, Athen 1852, S. 108: ὅτι ὁ μὴ δι' ἀνάρρυσιν αἰχμαλώτων ἱερὰ σκεύη ἀγοράζων, ἁπλώματα, ἢ λαμβάνων εἰς ὑποθήκην ἢ ἐνέχυρον . . .

)ptatus **52**

Optatus, contra Parmenianum 6, 1 (CSEL 26, 145): Quis fidelium nescit, in pera-;endis mysteriis ipsa ligna linteamine cooperiri?

?achym. **53**

Georg. Pachym. V, 17; I, 385, 3f. (Bonn) = PG 143, 838B — 839A: . . . πρὸς δὲ ιαὶ τὴν τῆς ἐκκλησίας ἐνδυτὴν ἐκ χρυσοπάστου ὀξείας διὰ μαργάρων, ἣν ὁ βασιλεὺς προσενεγ-ιὼν τῷ θείῳ τεμένει δῶρον ὄντως ἐπάξιον, συγχωρούμενος, ἐπεὶ οὐκ ἔφθασεν ἑτέραν εὐτρεπι-σθῆναι τῷ μεγάλῳ τῶν κορυφαίων ναῷ, ἀνταλλαγὴν τοῦ γινομένου πρὸς τὸ ὂν οἷον ποιούμενος, ιαβὼν ἀπέστειλε καὶ αὐτήν.

?allad. **54**

Palladius, Hist. Lausiaca, cap. 61, Butler, S. 156, 5ff. = cap. 119, PG 34, 1228B/C: Melania die Jüngere wird Nonne) καὶ πρῶτον μὲν πάντα αὐτῆς τὰ σηρικὰ ἡμιφόρια [καλύμ-ιατα][21]) τοῖς θυσιαστηρίοις ἐδωρήσατο. Τοῦτο δὲ πεποίηκεν καὶ ἡ σεβασμιωτάτη Ὀλυμπιάς. Γὰ δὲ λοιπὰ σηρικὰ ἐνδύματα συγκόψασα, διάφορα ἐποίησεν ἐκκλησιαστικὰ ἔπιπλα.

?aul. Silent. **55**

Paulus Silentiarius, Descriptio Hagiae Sophiae, ed. P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius. Kunstbeschreibungen justinianischer Zeit, Leipzig 1912, S. 248f.:

Vers 757 (φωνὴ) μήδ' ἔτι γυμνώσειας ἃ μὴ θέμις ὄμμασι λεύσσειν.
μυστιπόλοι δ' ὑπὸ χερσίν, ὅσοις τόδε θεσμὰ κελεύει,
Σιδονίης φοίνικι βεβαμμένον ἄνθεϊ κόχλου
760 φᾶρος ἐφαπλώσαντες ἐρέψατε νῶτα τραπέζης,
τέτρασι δ' ἀργυρέῃσιν ἐπὶ πλευρῇσι καλύπτρας
ὀρθοτενεῖς πετάσαντες ἀπείρονι δείξατε δήμῳ
χρυσὸν ἅλις καὶ φαιδρὰ σοφῆς δαιδάλματα τέχνης.

Es folgt bis Vers 805 die Beschreibung der Darstellungen auf den καλύπτραι; s. dazu Friedländer, o. l., S. 290f.

Ps.-Basil. **56**

Pseudo-Basilius, Historia mystagogica, ed. F. Brightman, *Journal of Theol. Studies* 9 (1908) 389, 22f. (= Ps.-Germ. comment. liturg. PG 98, 400C und 417D[22])):

Nr. 47: τί σημαίνει τὸ εἰλητόν;

Τὸ εἰλητὸν σημαίνει τὴν σινδόνα, ἐν ᾗ ἐνειλίχθη τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ ⟨ὑπὸ Ἰωσὴφ καὶ Νικοδήμου⟩ ἐκ τοῦ σταυροῦ καταβὰν καὶ ἐν μνημείῳ τεθέν.

[21]) καλύμματα ist offensichtlich eine Glosse. Es fehlt bei Butler im Text und steht nur als v. l. in seinem Apparat.

[22]) An dieser zweiten Stelle ist die Passage wohl interpoliert.

Ps.-Cod. **57**

Anonymi Narratio de aedificatione templi S. Sophiae 23, ed. Th. Preger, Script. origin. Constantinop. I, 100, 1f.: (Justinian ließ anfertigen) ἐνδυτὰς διὰ λίθων χρυσᾶς σωληνωτὰς ϛ', στέμματα ρ', ἵνα ἔχωσι ἐν μιᾷ ἑκάστῃ ἑορτῇ ἴδια.

Dazu 25, ebd. I, 102, 4: Ὁ δὲ ναὸς ὅλος σὺν τῶν ἔξω καὶ τῶν πέριξ ἔχει ἔξοδον χωρὶς τῶν ἱερῶν σκευῶν καὶ τῶν λοιπῶν εἰδῶν . . . mit v. l. λοιπῶν εἰδῶν] ἐνδυτῶν K (= Lesart des Codinus, wo dieser den Text übernommen und ausgeschrieben hat)[23]).

Ps.-Sophron. **58**

Pseudo-Sophronius, Comment. liturg. PG 87, 3, 3985B: ἡ ἐνδοτὴ [ἐνδυτή?] ὁ κόλπος τῆς Θεοτόκου. Τὸ εἰλιτὸν [εἰλητόν?] ἡ σινδόνη, μεθ' ἧς ἐνεταφιάσθη[24]).

Ps.-Sophron. **59**

Ebd. 4000D: οἱ διάκονοι ἁπλοῦσι τὸ εἰλητόν, ὡς Ἰωσὴφ καὶ Νικόδημος μέλλοντες καὶ αὐτὸν ἐνταφιάζειν τὸν Κύριον.

Robert de Clary **60**

Robert de Clary, La prise de Constantinople, ed. K. Hopf, Chroniques Gréco-Romaines, Berlin 1873, cap. 85, S. 67[25]): car le taule, qui seur l'autel estoit, ert d'or et de pierres precieuses esquartelees et molues tout jete ensanle, que uns rikes empereres fist faire; si avoit bien chele taule XIIII. pies de lonc.

Script. inc. **61**

Scriptor incertus de Leone Bardae f. 356, 2ff. (Bonn, nach Leo Gramm.) = PG 108, 1032B: καὶ προελθὼν τῇ Χριστοῦ γεννήσει ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἰσῆλθεν ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ κατὰ τὸ ἔθος τῶν βασιλέων καὶ προσεκύνησεν τὴν ἐνδυτὴν τὴν ἔχουσαν τὴν ἁγίαν γέννησιν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. . . . φθασάσης δὲ καὶ τῆς ἑορτῆς τῶν φώτων προῆλθεν ὁμοίως, καὶ εἰσελθὼν οὐ προσεκύνησεν.

Sym. Thess. **62**

Symeon Thessalon. de sacro templo 107—109, PG 155, 313C — 316A

I (107, 313C):

Διατί ὕδατι ἐκπλύνεται ἡ τράπεζα;

. . . καὶ τοῦ χλιαροῦ ὕδατος ἐκχυθέντος τρίς, εἰς τύπον τῆς ἁγίας Τριάδος, διὰ τῶν ἀντιμηνσίων ἡ ἱερὰ ἐκμάσσεται τράπεζα . . .

II (108, 313D):

Περὶ τῶν ἱερῶν ἀντιμηνσίων.

Ταῦτα δὲ τὰ ἀντιμήνσια ἐκ λίνου ὑφάσματός εἰσι· καὶ ἀντὶ τραπέζης ἱερᾶς γίνονται (und überhaupt alles, wie beim Altar, und man kann mit ihnen überall die Liturgie feiern).

III (109, 316A):

Περὶ τῶν τεσσάρων ὑφασμάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ τραπέζῃ.

Διὰ τούτων (d. h. τῶν ἀντιμηνσίων) ἐκμασσομένη ἡ τράπεζα ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος ὕδατος, ἢ δι' ἑτέρων τεσσάρων ὑφασμάτων, ὕστερον τιθεμένων ἐν ταῖς τέσσαρσι τῆς ἱερᾶς τραπέζης γωνίαις κατὰ τύπον τῶν θείων εὐαγγελιστῶν . . .

Sym. Thess. **63**

Ebd. 112, 316D — 317B:

Τί τὰ ὑφάσματα καὶ τὸ κατασάρκα καὶ τὰ λοιπὰ ἐν τῇ θείᾳ τραπέζῃ;

Καὶ πρῶτον μὲν τὰ τέσσαρα ὑφάσματα τίθενται κατὰ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς ἁγίας τραπέζης,

[23]) Vgl. oben S. 359, Anm. 203, sub fine.

[24]) Hier der Text wie in PG (vgl. oben S. 362, Anm. *).

[25]) Die Ausgabe von Ph. Lauer, Paris 1924, war mir unzugänglich.

τὰ ὀνόματα τῶν εὐαγγελιστῶν ἕκαστον ἓν ἔχοντα, ὅτι τὴν ἐκκλησίαν ἅπασαν ἡ τράπεζα ἐκτυποῖ ἐκ τῶν περάτων συστᾶσαν τῷ Κυρίῳ, καὶ ἐπ' αὐτῷ οἰκοδομηθεῖσαν διὰ τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος, τῷ λόγῳ τε τῆς χάριτος ὡς ἀπὸ λίνου τοῦ ἐκ χλόης καθαρῶς ἀναδιδομένου, καὶ πειρασμοῖς καθαιρομένου, συνεξυφανθεῖσαν αὐτῷ, καὶ ὡς ἀπὸ λίνου δικτύων δι' ἁλιέων σαγηνευθεῖσαν αὐτῷ· διὸ καὶ ταῦτα τὰ τέσσαρα καὶ τὸ κατασάρκα καὶ τὸ εἰλητὸν ἀπὸ λίνου. Μετὰ τοὺς εὐαγγελιστὰς λεγομένους τὰ τέσσαρα ταῦτα τὸ κατασάρκα τίθεται, ὃ δηλοῖ τὴν σινδόνα ἐπὶ τῷ νεκρωθέντι δι' ἡμᾶς θείῳ σώματι. Εἶτα τὸ τραπεζόφορον ἐφαπλοῦται, ὅπερ λαμπρότερον ὂν εἰς τύπον τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐστιν, ὅτι καθέδρα Θεοῦ τὸ θυσιαστήριον, ἢ καὶ διὰ τὰ ἱμάτια τοῦ Σωτῆρος ὡς τὸ φῶς ἀπαστράψαντα. Εἶτα τίθεται τὸ εἰλητόν, καὶ αὐτὸ εἰς δήλωσιν τῆς νεκρώσεως ἅμα Χριστοῦ καὶ τῆς ἀναστάσεως, ὅτι καὶ μετὰ τὴν ἔγερσιν οἱ ἀπόστολοι τοῦτο μετὰ τῶν ἐνταφίων εἶδον ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον. Διὸ καὶ τοῦτο εἰλημένον ἐστὶ καὶ εἰλητὸν λέγεται καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἦν τοῦ Χριστοῦ, καὶ τὸ ἱερὸν ἐπ' αὐτῷ ἀντὶ τοῦ Σωτῆρος τίθεται[26]).

Sym. Thess. **64**

Ebd. 126, 332C/D: Ἐν ᾗ (d. h. καθιέρωσις τοῦ ναοῦ) καὶ ἀντιμήνσια τελεῖται κατὰ ἀρχαίαν τινὰ παράδοσιν, τὴν δύναμιν τῆς ἱερᾶς κεκτημένα τραπέζης, καὶ ἀπὸ τόπου εἰς τόπον ἀγόμενα κατὰ μίμησιν τῆς πάλαι σκηνῆς, μείζονα ταύτης κατὰ πολὺ κεκτημένα δύναμιν. Ὁ γὰρ ἐπουράνιος ἄρτος ὁ ζῶν ἐν τούτοις ἱερουργεῖται.

Sym. Thess. **65**

Ebd. 127, 332D — 333D:

Περὶ τῆς τῶν θείων ἀντιμηνσίων ἱερᾶς τελετῆς,
καὶ διὰ τί ἐπὶ πλέον ἀπὸ λίνου τὰ ἀντιμήνσια.

(Das ἀντιμήνσιον wird bei der Weihe behandelt wie der Altar; die ἀντιμήνσια müssen aus Leinen sein,) ὅτι τὰ τοῦ πάθους διενεργοῦσι, καὶ ὡς ἐντάφιά εἰσι, καὶ ἀπὸ γῆς ταῦτα. Ὁ λίνος γὰρ ἀπὸ γῆς, ὡς καὶ ἐπὶ γῆς τοῦ Σωτῆρος τὸ μνῆμα γέγονε . . . καὶ ὡς ἐν τῇ τραπέζῃ τίθησι τέσσαρα ὑφάσματος μέρη εἰς τύπον τῶν εὐαγγελιστῶν, ὧν ἐγγράφει καὶ τὰ ὀνόματα· καὶ δύο ἄλλα ἴσα τῷ ἀντιμηνσίῳ, ὅπερ ἐστὶν ἡ τράπεζα, συνάπτει τε καὶ συρράπτει· τὸ μὲν ὡς κατασάρκα καθὰ καὶ ἐν τῇ τραπέζῃ εἰς τύπον τῆς σινδόνος, ᾗ νεκρὸν ἐνείλησε τὸν Χριστὸν ὁ Ἰωσήφ, τὸ δὲ ὡς τραπεζόφορον, εἰς τιμὴν τοῦ θρόνου Θεοῦ. Θρόνος γὰρ αὐτοῦ τὸ θυσιαστήριον καὶ ἀνάπαυσις. Καὶ εἰλητὸν μέσον τούτου συρράπτεται εἰς τύπον τοῦ σουδαρίου . . . Τελευταῖον οὖν τούτοις καὶ μερίδες ἁγίων λειψάνων, χρισθεῖσαι τῷ μύρῳ ἐξ ἀνατολῶν αὐτῶν, ἐν μικρῷ τινι ὑφάσματι λίνου, ἀντὶ σκεύους ἐπιβάλλονται καὶ συρράπτονται.

Sym. Thess. **66**

Ebd. 133, 341C/D: Διὸ καὶ ἐν ταῖς τέσσαρσι γωνίαις μέρη ὑφασμάτων ἡ τράπεζα γυμνὴ δέχεται, ὅτι κἀκεῖνοι ἀπὸ τῆς γῆς τὰ Εὐαγγέλια γράψαντες καὶ τὰ οὐράνια εἰρηκότες· καὶ τὰ ὀνόματα τούτων ἐν αὐτοῖς. Εἶτα τὸ κατασάρκα διὰ τὴν ἐν τῇ νεκρώσει σινδόνα· καὶ τραπεζόφορον, ὡς τόπος Θεοῦ καὶ θυσιαστήριον, διὰ τὴν τῆς θείας δόξης περιβολήν, καὶ εἰς τιμὴν τοῦ σάρκα φορέσαντος καὶ χιτῶνα ἐνδυσαμένου. Οἳ καὶ λάμψαντος αὐτοῦ συνεξέλαμψαν, καὶ τὰ κράσπεδα τούτων ἀρρωστοῦντας ἰάσαντο. Καὶ εἰλητὸν ἐπ' αὐτοῖς διὰ τὸ σουδάριον τὸ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, ὃ χωρὶς ἦν ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον. Καὶ τούτων ἄνω τὸ Εὐαγγέλιον . . .

Sym. Thess. **67**

Ders., de divino templo 8—9, ebd. 704D — 705A:

[26]) Du Cange Gr. s. v. εἰλητόν: Sym. Thess. de Sacramentis, meint wohl diese Stelle, weil sie von Stephanus, s. v. τραπεζόφορον mit gleichem Titel und Zitierung einer Passage angeführt wird. Bei Wessel, Sp. 120, lies 112 statt 122.

8 Τί τὰ ἐν τοῖς πανίοις τῶν τεσσάρων εὐαγγελιστῶν
ὀνόματα, καὶ τί τὸ κατασάρκα;[27])

Τέσσαρα δὲ μέρη ὑφάσματος ταῖς τέσσαρσιν ἔχει γωνίαις ἡ ἱερὰ τράπεζα, ὅτι ἐκ τῶν περάτων συνεξυφάνθη τῆς Ἐκκλησίας τὸ πλήρωμα. Καὶ τὰ ὀνόματα δὲ τῶν τεσσάρων ἐν τοῖς τέσσαρσιν εὐαγγελιστῶν, ὅτι δι' αὐτῶν συνέστη ἡ Ἐκκλησία, καὶ πάντα τὸν κόσμον τὸ Εὐαγγέλιον περιέδραμε.

9 Τί σημαίνει τὸ κατασάρκα· τί δὲ τὸ τραπεζοφόριον;

Κατασάρκα δὲ λεγόμενον εὐθύς· καὶ μετ' αὐτὸ τραπεζοφόριον ἄλλο κέκτηται, ὅτι τάφος ἐστὶ καὶ θρόνος τοῦ Ἰησοῦ. Καὶ τὸ μὲν ἔστιν ὡς σινδών, ᾗ περιειλήφθη νεκρός, τὸ δέ, ὡς δόξης περιβολή, ὡς καὶ ὁ ἐπὶ τούτῳ ἐν τῷ τίθεσθαι ἐμφαίνει ψαλμός· «Ὁ Κύριος», λέγων, «ἐβασίλευσεν, εὐπρέπειαν ἐνεδύσατο»[28]).

Sym. Thess. **68**

Ebd. 16, 705C:

Διατί ἐνδύματα ἔχει (der Altar) ταύτην καλύπτοντα;

Ἀμφίοις δὲ περικεκαλυμμένον ἐστὶ καὶ κεκοσμημένον, ὅτι καὶ τὰ ἐν αὐτῷ δυσθεώρητα καὶ οὐ πᾶσι ληπτά.

Sym. Thess. **69**

Ders., resp. ad Gabriel. 22, ebd. 873C:

Τί σημαίνει τὸ εἰλητόν . . .;

Τὸ σουδάριον δὲ εἰκονίζει τὸ ἐν τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ εἰλητόν.

Syropul. **70**

Silvestros Syropulos, Historia concilii Florentini, sect. 3, cap. 17[29]): Τίς ἡ χρεία τῶν τοσούτων ἱερῶν σκευῶν; ἢ ἐν ποίας τραπέζης μεγέθει ἁπλωθήσονται τὰ τοιαῦτα ἱερὰ τραπεζόφορα;

Theod. Balsam. **71**

Theodorus Balsam., Comment. ad Act. Synod. Apost. (= oben Nr. 5), PG 137, 1056A: . . . ὡς τυχὸν τὴν ἐνδυτὴν τῆς ἁγίας τραπέζης εἰς ἐνδυμενίαν μεταποιούμενοι.

Theod. Lect. **72**

Theodorus Lector, Hist. Eccles. I, 32, PG 86, 1, 181A: Ἀκάκιος δὲ καὶ ἑαυτὸν καὶ τὸν θρόνον καὶ τὸ θυσιαστήριον μελανοῖς ἐνδύμασιν ἠμφίεσε (aus Trauer und Protest).

Theod. Stud. **73**

Theodorus Studita, iamb. 41, PG 99, 1793D = ed. A. Garzya, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. 28 (1958) 37[30]):

Εἰς ἐνδυτήν

Τὸν Κοσμοποιὸν σωματούμενον βλέπων
σὺν τῇ Τεκούσῃ τῇ γραφῇ τῶν εἰκόνων,
καταπλάγηθι, πῶς Θεὸς βρέφος πέλει
ἅπαντά τε δρᾷ πρὸς βροτῶν σωτηρίαν·
ἵν' εἰς ἑαυτὸν τὴν φθορὰν κατακρίνας

[27]) Irrtum der Hs.? — Die zweite Hälfte des Titels gehört in den folgenden Abschnitt.
[28]) Ps. 92.
[29]) Zitiert nach du Cange Gr. s. v. τραπεζόφορον, weil mir die Ausgabe der Geschichte des florentinischen Konzils von Syropulos durch R. Creyghton (Historia vera unionis non verae — vgl. dazu H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959, S. 760), den Haag 1660, nicht zugänglich war.
[30]) Zur Textgestaltung und Interpretation vgl. auch meine demnächst erscheinende kritische und kommentierte Ausgabe der Jamben des Theod. Stud.

τὸ πλάσμα σώσῃ Θεότητος τῷ κράτει·
τὸ δὴ φρονοῦσα τῇ Θεοτόκῳ φέρει
πρὸς λύτρον αὐτῆς τ' ἀνδρὸς ἄχραντον δόμα.

Theod. Stud. **74**

Theodorus Studita, Testamentum, PG 99, 1816B/C: In einer Argumentation über die Orthodoxie[31]) der Mönchsväter Barsanuphios, Dorotheos[32]), Esaias u. a. und darüber, daß diese nicht mit den von Sophronios[33]) verurteilten Monophysiten gleichen Namens identisch sind, heißt es: κατὰ τὸ καὶ τὴν εἰκόνα Βαρσανουφίου ἐν τῇ θείᾳ ἐνδυτῇ τῆς μεγάλης ἐκκλησίας ἐνίστασθαι ἁγίοις Πατράσιν, Ἀντωνίῳ, Ἐφραΐμ καὶ ἑτέροις.

Theoph. **75**

Theophanis Chronographia I, 52, 13ff., (de Boor) = 81, 4ff. (Bonn) = PG 108, 165 A: (Bei einer Erscheinung des Kreuzes) αὐτομάτως τε τοῖς ἁπλώμασι τῶν θυσιαστηρίων καὶ βίβλοις καὶ ἄλλοις ἐσθήμασι τῶν ἐκκλησιῶν, καὶ ἐν ἱματίοις, οὐ μόνον Χριστιανῶν, ἀλλὰ καὶ Ἰουδαίων ἐπεπόλαζε τὸ σημεῖον τοῦ Σταυροῦ.

Theoph. **76**

Ebd. I, 450, 4f. = 696, 11 f. = 908 B: (Am Karsamstag) . . . προῆλθεν ὁ βασιλεὺς . . . εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν καὶ ὑπαλλάξας τὴν ἐνδυτήν, ὡς ἔθος ἐστὶ τοῖς βασιλεῦσι, . . .

Theoph. Cont. **77**

Theophanes continuatus VI, 44, 430, 5f. (Bonn) = PG 109, 448B: . . . ἀλλὰ καὶ ἐνδυτὰς χρυσοϋφάντους καὶ δισκοποτήρια ἀπεχαρίσατο.

Thomasakten **78**

M. Bonnet, Acta S. Philippi et acta S. Thomae, Leipzig 1903, S. 166[34]): Ἐκέλευσε δὲ ὁ ἀπόστολος τῷ διακόνῳ αὐτοῦ παραθῆναι τράπεζαν. Παρέθηκαν δὲ συμψέλλιον, ὃ εὗρον ἐκεῖ, καὶ ἁπλώσας σινδόνα ἐπ' αὐτὸ ἐπέθηκεν ἄρτον τῆς εὐλογίας.

Typ. Const. **79**

Typikon von Konstantinopel nach Cod. Patm. 266, ed. A. Dimitrievskij, Opisanie liturgičeskich rukopisej . . . I, Kiev 1895, S. 132. Derselbe Text auch im Typikon des Cod. S. Crucis 40, ed. J. Matéos, Le Typicon de la Grande Église II, *Orient. Christ. Anal.* 166 (1963) 84: Τῷ ἁγίῳ καὶ μεγάλῳ Σαββάτῳ . . . Περὶ ὥραν δὲ ἕκτην (Περὶ δὲ ὥραν ς': S. Crucis) εἰσέρχεται ὁ βασιλεὺς καὶ ἀλλάσσει τὴν ἐνδυτὴν τῆς ἁγίας τραπέζης, καὶ μετὰ τοῦτο θυμιᾷ ὁ πατριάρχης καὶ εὐθὺς ἀνοίγεται ἡ ἐκκλησία.

---

[31]) S. dazu auch Beck (o. l. oben S. 373, Anm. 29), S. 353.

[32]) Deshalb hat der anonyme Verfasser der Praefatio zu des Dorotheos Doctrina diesen Passus auch übernommen (PG 88, 1612B — 1613A — du Cange Gr. s. v. ἐνδυτή und Descriptio verweisen auf diese Praefatio). Dieser Verfasser, ein Studitenmönch (PG 88, 1612A: ὁ πατὴρ ἡμῶν . . . Θεόδωρος), hat vermutlich im 9. Jahrhundert und vielleicht erst nach Theodors Tod und wohl auch erst nach dem Bilderstreit gearbeitet (Beck, [o. l. oben S. 373, Anm. 29], S. 396: zur Zeit des Bilderstreites; der Studite des 8. Jahrhunderts).

[33]) Beck (o. l. oben S. 373, Anm. 29), S. 395 (ohne Stellenangabe); s. Sophron. epist. synod. PG 87, 3, 3193C: Verurteilung der Häresie der Οὐερσουνουφιτῶν, wo wohl Βαρσανουφιτῶν gemeint ist. Der Βαρσανούφιος selbst taucht bei Sophron. nicht auf, doch vgl. z. B. Anast. Sinait. PG 89, 108B; weiteres bei K. Algermissen, Artikel Barsanuphiten in: Lex. f. Theol. u. Kirche 2, Freiburg 1958, Sp. 3.

[34]) Mir unzugänglich; zitiert nach Braun II, S. 22, Anm. 1.

Typ. Sabae **80**

Das sogenannte Saba-Typikon, d. h. das erste gedruckte Typikon: Τυπικὸν καὶ τὰ Ἀπόρρητα (Ἀνδρέου Κουνάδου), Venedig 1545 (München, Bayer. Staatsbibliothek, 2⁰ Liturg. 402 und 403 (= rara 2089)[35]), ohne Seiten: Εἴδησις τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης πέμπτης, κεφ. μα' (= 41): (Bei der Altarwaschung) . . . καὶ γινομένου τοῦ τρισαγίου εἰσέρχεται ὁ προεστώς, οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ ἐκκλησιάρχης ἐν τῷ βήματι καὶ αἴρουσι τὴν ἐνδυτὴν τῆς ἁγίας τραπέζης ὡσαύτως καὶ τὰ λοιπὰ ἔπιπλα τὰ ἐπικείμενα αὐτῇ καὶ αὐτὸ τὸ κατασάρκα, καὶ ἀπογυμνοῦσιν αὐτὴν παντελῶς. καὶ πρῶτον μὲν σαίρουσιν αὐτὴν διὰ μούσης καθαρωτάτης. εἶθ' οὕτως ἀποπλύνουσιν αὐτὴν μετὰ χλυαροῦ ὕδατος, μεμιγμένου ῥοδοστάματος καὶ οἰάνθης· καὶ μετὰ τὴν ἔκπλυσιν τὸ μὲν ὕδωρ συνάγουσιν εἰς ἄγγος, ἀνυμώμενοι τοῦτο σπόγγοις καινοῖς. καὶ μετὰ τοῦτο πάλιν ἀμφιάζουσι τὴν ἁγίαν τράπεζαν, ἀλλάσσοντες τὸ κατασάρκα καὶ τὸ ὑποκάτω τούτου μέγαν ἀντιμήνσιον, ἐπιθέντες ἀντὶ τούτων ἕτερα. καὶ τούτων οὕτω τελεσθέντων ἵσταται ὁ προεστὼς ἔμπροσθεν τοῦ ἁγίου βήματος βαστάζων τὸ ἀποσπόγγισμα τῆς ἁγίας τραπέζης καὶ χρίει πάντας τοὺς ἀδελφούς . . .

Vita Nili **81**

Vita S. Nili iunioris, cap. 72, PG 120, 124A: (Jemand hat Geld bekommen und will es Neilos spenden) ἄφες με ἀμφιάσαι θυσιαστήριον ἐνδύμασι πολυτίμοις.

Zonar. **82**

Zonaras ad Act. Synod. Apost. (= oben Nr. 5), PG 137, 1057A: (Unterscheidung der Dinge am Altar und außerhalb desselben; zu den ersteren gehören) οἷον δίσκος ἱερὸς καὶ ποτήριον καὶ τὰ τῆς παναγοῦς τραπέζης ἐνδύματα καὶ ὅσα τοιαῦτα.

---

[35]) S. auch É. Legrand, Bibliographie Hellénique aux XVᵉ et XVIᵉ siècles I, Paris 1885, S. 268, Nr. 114.

Durch die Hilfsbereitschaft von Herrn A. Komines konnte ich noch die Ausgabe der Quelle Nr. 27 (s. oben S. 366, Anm. 13) in einem Mikrofilm des Exemplars der Ἑταιρεία Βυζαντινῶν Σπουδῶν einsehen. Die erste der zitierten Stellen steht auf S. 22; die zweite findet sich jedoch nicht. Wohl aber sind zwei weitere Stellen anzuführen: S. 28: Μεταλαβόντες . . . ἀποσπογγίζουσιν τὰς χεῖρας αὐτῶν εἰς τὸ εἱλητόν, und S. 30: ὁ δὲ πατριάρχης τοῦ εἱλητοῦ διπλωμένου ἐκφωνεῖ. Die Ausgabe ist nach Cod. Hierosolymit. S. Sabae 607, saec. XIV, gemacht. — Den oben, S. 324, Anm. 6, sub fine, erwähnten Aufsatz von Ştefănescu erhielt ich in Mikrofilm durch die Freundlichkeit der Biblioteca Academiei Republicii Populare Romîne in Bukarest. Er befaßt sich mit erhaltenen Epitaphien und ähnlichem und bringt nichts zu dem behandelten Thema.

BESPRECHUNGEN

Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565–1453. Bearbeitet von F. Dölger [Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, herausgegeben von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien. Reihe A: Regesten. Abteilung I: Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches] 5. Teil: Regesten von 1341–1453. Unter verantwortl. Mitarbeit von P. Wirth. München-Berlin, C.H.Beck 1965. XXXII, 138 S., DM 60.–.

Vor über 40 Jahren hatte Franz Dölger mit der Arbeit an den Regesten der byzantinischen Kaiserurkunden begonnen. Mit dem vorliegenden 5. Teil ist das große Werk zunächst abgeschlossen. Über den eminenten Wert dieser Regesten für die byzantinistische Forschung in allen Teilgebieten und über die vielen Vorzüge dieser Unternehmung heute noch zu sprechen, erübrigt sich. Es gibt wohl kaum eine ernstzunehmende historische Publikation im Rahmen der Byzantinistik, in der die Dölgerschen Regesten nicht zitiert, jedenfalls benutzt worden wären.

Die Anordnung der Regesten gerade in diesem letzten Band bereitete durch das Miteinander- und Nebeneinanderregieren Johannes' VI. Kantakuzenos und Johannes' V. Palaiologos gewisse Schwierigkeiten, die aber elegant überwunden wurden. Die Lektüre dieser Regesten bietet ein lebendiges Bild von den Nöten und Bedrängnissen des klein gewordenen und stets auf äußere Hilfe angewiesenen spätbyzantinischen Reiches sowie von den äußerst beschränkten außen- und innenpolitischen Aufgaben der Palaiologenkaiser dieses letzten Jahrhunderts. Knappheit der Diktion bei gleichzeitiger Fülle der Daten sowie Gediegenheit des Drucks entsprechen den vorangegangenen Faszikeln und können nur nochmals lobend hervorgehoben werden. Nur eine Einzelheit sei zur Notierung von Wiener Handschriften bemerkt. Die gültigen Signaturen der Wiener Codices sind nach wie vor diejenigen von Nessel, die in meinen neuen Katalog übernommen wurden. Es sind also die beiden Handschriften des Patriarchatsregisters nur als Hist. gr. 47 bzw. 48 zu zitieren; ich möchte Herrn Wirth nochmals bitten, von der irreführenden Angabe von Lambeck-Signaturen, auch in seinen eigenen Arbeiten, in Zukunft abzusehen.

Mit Spannung erwartet man nun noch das für die Erschließung des gesamten Regestenwerkes unerläßliche Register. Dem Vernehmen nach soll auch der Neudruck der ersten drei längst vergriffenen Faszikel des unentbehrlichen Standardwerkes bereits in die Wege geleitet sein. Der Unterzeichnete benützt die Gelegenheit, den Dank an den Altmeister der deutschen Byzantinistik mit dem aufrichtigsten Glückwunsch zur Vollendung der Regesten zu verbinden. *H. H.*

G. Ross Taibbi, Sulla tradizione manoscritta dell'Omiliario di Filagato da Cerami [*Ist. Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Quaderni* 1] Palermo 1965. 85 S., 7 Taf.

Tücken der Überlieferung haben die Klärung der Autorfrage des sogenannten italogriechischen Homiliars des 12. Jahrhunderts lange hinausgeschoben. Scheinbar konnte man zwischen den von den Handschriften erwähnten Namen Theophanes Kerameus, Gregorios Kerameus, Johannes Kerameus, Philippos Kerameus – alle vier angeblich Erzbischöfe von Taormina – und Philagathos Philosophos wählen. Seit der Editio princeps von 62 Homilien durch F. Scorso (Paris 1644 = PG 132, 49–1077) hat A. Ehrhard als erster den richtigen Weg gewiesen. Der Autor der vorliegenden Untersuchung zur Überlieferungsgeschichte des Homiliars bestätigt nach eingehender Prüfung des handschriftlichen Materials – nicht weniger als 50 Codices wurden von R. ganz kollationiert! – im wesentlichen die Ansichten Ehrhards.

Als Verfasser kommt nur ein Autor, und zwar der Mönch Philagathos Philosophos in Betracht. R. weist darauf hin, daß Philagathos – wenngleich nur Mönch des Nea-Hodegetria-Klosters – wie ein Erzbischof sprechen konnte, da dieses Kloster 1105 durch Papst Paschalis II. von der erzbischöflichen Jurisdiktion eximiert wurde (80f.). Die Predigten wurden, wie aus topographischen Notizen einiger Handschriften hervorgeht, oft in der Kathedrale von Rossano, manchmal in Palermo, Taormina, Messina, Reggio Calabria gehalten.

Den Hauptteil der Arbeit bildet die Klassifikation der Handschriften und die Aufstellung eines Stemmas. Der Archetypus X läßt sich in das Jahrzehnt zwischen 1170 und 1180 und somit in ziemliche Nähe des Originals setzen. Von diesem Archetypus gingen zwei Zweige der Überlieferung aus, ein vollständigerer (Z) und ein auf 63 Homilien beschränkter (W.) Von letzterem stammte jener Codex (K) ab, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Sizilien nach Konstantinopel gebracht wurde, wo man die Homilien nach dem liturgischen Kalender neu gruppierte. R. geht den Verzweigungen dieser byzantinischen und der italo-griechischen Handschriftengruppe nach und belegt die jeweilige Verwandtschaft bzw. Unabhängigkeit der einzelnen Codices durch eine genügende Zahl von Binde- und Trennfehlern. Es zeigt sich, daß je drei Handschriften der beiden Gruppen für die Textkonstitution heranzuziehen sind, die allerdings dem ersten Editor unbekannt geblieben waren. Scorso benützte insgesamt vier Zeugen – zufällig je zwei von den beiden nun erarbeiteten Handschriftengruppen –, aber durchwegs *codices deteriores*. So bleibt für die neue Ausgabe viel zu tun. Vor allem sind nicht weniger als 26 Inedita vorhanden, die R. mit Titel und Incipit anführt (76ff.). Philagathos war Zeitgenosse König Rogers II. (1130–1154), dessen Religionspolitik in den prächtigen Kirchenbauten von Palermo und Cefalù ihren großartigsten Ausdruck fand. Da eine Homilie des Philagathos ein Gebet für König Wilhelm (wahrscheinlich Wilhelm I., 1154–1166) enthält, muß der Autor auch diesen Herrscher noch erlebt haben.

Man darf auf die neue Ausgabe der Homilien gespannt sein, schon jetzt aber Bruno Lavagnini, den Gründer und Leiter des Byzantinischen Instituts in Palermo, zu der vorliegenden Publikation beglückwünschen, die eine neue Serie (Quaderni) seines so rührigen Istituto einleitet. *H. H.*

N. M. Panagiotakis, Λέων ὁ Διάκονος. A. Τὰ βιογραφικά, B. Χειρόγραφα καὶ ἐκδόσεις. Διατριβὴ ἐπὶ ὑφηγεσίᾳ. Athen 1965. 138 S. Sonderdruck aus Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 34 (1965).

Der Verfasser gliedert diesen ersten Band seiner Untersuchungen zu Leon Diakonos in zwei Teile. Der erste behandelt S. 1–41 biographische Fragen. Die spärlichen autobiographischen Notizen des Geschichtswerks versucht Panagiotakis durch die Heranziehung der Viten zweier ungefährer Zeitgenossen, des Symeon Neos Theologos und des Athanasios Athonites plastischer zu gestalten; so ergibt sich das Bild eines gebildeten

Klerikers am Kaiserhof, der allerdings relativ unvoreingenommen und objektiv schrieb, und daher wohl nicht in kaiserlichem Auftrag gearbeitet hat (S. 14, Z. 8 ist *Hofhistoriographen* zu lesen). In einem weiteren Kapitel „Λέων ὁ Καρίας" (S. 16—41) macht es der Verfasser sehr wahrscheinlich, daß Leon Diakonos mit Leon, Metropolit von Karia identisch ist, von dem er drei bisher unedierte Briefe aus dem Codex Χάλκη, Μονὴ τῆς Παναγίας 157 herausgibt und stilistische Parallelen zu dem Geschichtswerk aufzeigt. Er geht dabei auch auf die Frage des Ἀσινὸς Λέων, beziehungsweise Λέων ὁ Καρίας aus Skylitzes-Kedrenos ein, wobei er annimmt, daß Kedrenos die Bezeichnung ὁ Καρίας aus einer Marginalie des Skylitzestextes in sein Werk hineingenommen hat.

Der zweite Teil des Bandes behandelt die Handschriften und Ausgaben (S. 42ff.), wobei der Codex unicus, Paris. gr. 1712 (12. Jahrhundert) auf S. 43—86 sehr ausführlich behandelt wird. S. 50—52 bringt Panagiotakis zu der ebenfalls im Paris. 1712 enthaltenen Chronik des Ps.-Symeon Logothetes ein nützliches Verzeichnis aller Werke, in denen bisher Teile der Chronik ediert wurden. Der Verfasser vermerkt die sinnvolle Anordnung der Chroniken innerhalb der Handschrift, welche so den Zeitraum von der Schöpfung bis 1074 umfaßt, wobei an vorletzter und letzter Stelle die Chroniken des Leon Diakonos und des Michael Psellos stehen, welch letztere fugenlos und ohne Prooimion an Leon Diakonos anschließt. Panagiotakis macht es wahrscheinlich, daß die Zusammenstellung der einzelnen Werke zu einem „historischen Handbuch" durch Psellos erfolgte, welchem folglich die Chronik Leons in dem uns erhaltenen Umfang vorgelegen ist. Den Parisinus hält Panagiotakis für eine unmittelbare Kopie der Ausgabe des Psellos. S. 57ff. verfolgt der Verfasser die Spuren der Handschrift auf ihrem Weg in die Bibliothèque Nationale; besonders eingehend behandelt er die Zeit ihrer Aufbewahrung in Kreta (Mitte 15. Jahrhundert bis zur Besetzung durch die Türken). Von Kreta gelangte die Handschrift in die Bibliothek der Giustiniani in Venedig und von dort brachte sie Du Fresne nach Paris. S. 59ff. bietet der Verfasser einen ausführlichen Exkurs über Antonio Calergi und seine Familie, und im Anschluß daran eine Liste jener 35 Codices, welche von der Familie Calergis durch die Vermittlung Du Fresnes in die Bibliothèque Nationale übergegangen sind.

S. 85ff. enthält eine gleichfalls sehr ausführliche Beschreibung des Escorial. Y-I-4 (16. Jahrhundert; der Text Leons befindet sich fol. 83v—121v, abgeschrieben vom Parisinus) und ein Verzeichnis der Varianten. S. 103—129 folgt eine vielleicht etwas lang geratene Besprechung der älteren Ausgaben. Immerhin erfahren wir so interessante Details, wie daß C. B. Hase aus Geldmangel zu Fuß nach Paris wandern mußte, um dort seine Studien fortsetzen zu können. Mit einem Verzeichnis der zitierten Handschriften und einem Wort- und Sachindex beschließt Panagiotakis diesen Band seiner Untersuchungen zu Leon. Es ist zu hoffen, daß die Textausgabe bald erscheint.

J. Koder

I. Dujčev, Medioevo bizantino-slavo. Vol. I. Saggi di storia politica e culturale [*Storia e Letteratura* 102.] Roma 1965. XXXVI, 580 S.

Aus dem gewaltigen Oeuvre des noch nicht 60jährigen Gelehrten — die von E. Follieri zusammengestellte Bibliographie umfaßt 314 Nummern (einschließlich Rezensionen) — wurden 34 Aufsätze historischen und kulturhistorischen Inhalts aus drei Jahrzehnten (1934—1964) ausgewählt und in einem repräsentativen Sammelband publiziert. Ein Vorwort von B. Lavagnini skizziert Dujčevs Lebensweg und würdigt seine wissenschaftlichen Verdienste. Wichtige Studienjahre in Rom, das Vorbild des unvergessenen Byzantinisten S. G. Mercati und der Reichtum der Bibliotheken und Archive der Ewigen Stadt bestimmten den weiteren Weg des jungen Gelehrten, der heute an der Bulgarischen Akademie der Wissenschaften wirkt.

Der erste Beitrag betont das Leitmotiv der ganzen Publikation: Bisanzio e il mondo slavo (1962); zu ihm gesellen sich Le Mont Athos et les Slaves au Moyen âge (1964), Rapporti economici fra Bisanzio e gli Slavi (1964), Appunti di storia bizantino-bulgara (1935), San Teodoro Studita ed i Bulgari (1962), Un passage obscur des „Miracula" de S. Démétrius de Thessalonique (1938) u.a. Der bulgarischen Geschichte gewidmet sind die Untersuchungen Protobulgares et Slaves (1938), Die Rolle des bulgarischen Volkstums und der bulgarischen Landschaften in der bulgarischen Geschichte (1944), Au lendemain de la conversion du peuple bulgare (1951), Die Responsa Nicolai I. Papae ad consulta Bulgarorum als Quelle für die bulgarische Geschichte (1949). Mit kirchengeschichtlichen Fragen befassen sich I Bogomili nei paesi slavi e la loro storia (1964), L'epistola sui Bogomili del patriarca costantinopolitano Teofilatto (1964), Un frammento del Liber Pontificalis tradotto in greco (1962), Un metropolita di Morachridos nel sec. XIV (1937), Il francescanesimo in Bulgaria nei secoli XIII e XIV (1934) u. a. Einzelne Artikel lösen chronologische Probleme wie La date de la révolte des Asênides (1952/53) und Zur Datierung der Homilie des Kosmas (1963), andere gelten der Diplomatik wie L'ancien cartulaire du monastère de Saint-Jean-Prodrome sur le Mont Ménécée (1960) oder der Epigraphik wie Testimonianza epigrafica della missione di Formoso, vescovo di Porto, in Bulgaria (1950). Schließlich sind Kunstgeschichte — Collaborazione fra artisti bizantini e bulgari nel secolo XIV (1962) — und Literaturgeschichte — L'umanesimo di Giovanni Italo (1939) — nicht vergessen.

Schon diese keineswegs vollständige Aufzählung der in dem Sammelband enthaltenen Zeitschriftenartikel Dujčevs gibt eine Vorstellung von dem weiten Gesichtskreis und den vielfältigen Interessen des Autors. Der Herausgeber wird aber auch bei der Veröffentlichung eines zweiten Bandes, mit dem zu rechnen ist, immer noch aus dem Vollen schöpfen können.

H. H.

Euphémie de Chalcédoine. Légendes byzantines publiées par François Halkin. Appendice par Paul Canart [*Subsidia hagiographica* 41] Bruxelles 1965. XIX, 207 S.

Weniger als zwei Jahre nach der Publikation der Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou (vgl. *Jahrb. Öst. Byz. Ges.* 13 [1964] 172f.) erscheint dieser neue Band der Subsidia hagiographica aus der Feder des unermüdlich schaffenden Père Halkin. Den äußeren Anlaß boten Rückfragen von H. Belting über vormetaphrastische Euphemiatexte im Zusammenhang mit der Untersuchung des Freskenzyklus in der Euphemiakirche beim Hippodrom in Konstantinopel. Das Buch der Archäologen [1]) entstand im Kontakt mit dem Editor der Texte; beide Werke erschienen fast gleichzeitig.

In einer knappen, aber gehaltvollen Einleitung faßt H. alle wichtigen Daten über die hl. Euphemia, über die vorliegende Sammlung und die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen. Als Ziel setzte sich der Verf. ein griechisches *Corpus Euphemianum* unter Ausschluß der orientalischen und lateinischen Texte, aber auch der bei verschiedenen Historikern überlieferten Partien. Von insgesamt 10 Texten der Sammlung waren

[1]) H. Belting und R. Naumann, Die Euphemiakirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken (*Istanbuler Forschungen* 25) Berlin 1965.

5 bisher unediert, die übrigen nur jeweils nach einer Handschrift gedruckt. H. nahm die mühevolle Kollation von je 5–12 Codices für die einzelnen Texte auf sich. Einige Handschriften vom Athos, aus Alexandreia und Istanbul blieben dem Editor unzugänglich, verschiedene junge Abschriften ließ er bewußt beiseite. Von den mehr als 130 Textzeugen der Passio des Symeon Metaphrastes wählte H. 9 der ältesten zur Konstitution des Textes aus.

Die Texte der chronologisch angeordneten Sammlung reichen vom 4. bis zum 15. Jahrhundert. Die Ekphrasis eines Freskenzyklus in einer der Euphemiakirche von Chalkedon benachbarten Portikus durch *Asterios von Amaseia* (gest. 410) beweist die Popularität der Heiligen und ihres Kultes lange vor dem 4. ökumenischen Konzil. Die Bilder zeigten Euphemia vor ihrem heidnischen Richter, die gewalttätige Extraktion ihrer Zähne, eine Kreuzeserscheinung und den Flammentod der Märtyrerin. Obwohl die Ekphrasis des Asterios auf dem 2. Nicaenum (787), aber auch vom Patriarchen Nikephoros (806–815) zur Polemik gegen die Ikonoklasten herangezogen und sogar noch in Handschriften des 13. und 14. Jahrhunderts kopiert wurde, hat sich das Wenigste von ihr in die übrige hagiographische Tradition gerettet.

Den wichtigsten vormetaphrastischen Text, von H. als „alte Passio" bezeichnet, enthalten drei Handschriften des 11. und 12. Jahrhunderts, deren Lesungen in vielen Fällen durch die bis ins 5. Jahrhundert zurückreichende lateinische Übersetzung kontrolliert und korrigiert werden können (S. 10f.). Diese „alte Passio" gehört zum Typus der „epischen" Hagiographie mit ihren langen unrealistischen Dialogen zwischen Richter und Märtyrern, der unwahrscheinlich großen Zahl raffinierter Martern und den vielen eingeschalteten Wundern. Begreiflicherweise wurde dieser anonyme Text oft überarbeitet, verkürzt, erweitert, kurz je nach dem Geschmack der Zeit und des Redaktors verändert.

Die „gekürzte Passio", ebenfalls anonym und bisher unediert, zeichnet sich durch eine gewisse Nüchternheit und Vereinfachung des Stils aus. Die Dialoge sind gekürzt, die Unwahrscheinlichkeiten und Übertreibungen gemildert, manche Szenen überhaupt gestrichen. Aus der Tatsache, daß zwei von drei Codices vormetaphrastische „Jahres"-Sammlungen darstellen, schließt H. auf Entstehung der Passio vor dem Bilderstreit.

Die vor Symeon Metaphrastes in Byzanz am weitesten verbreitete Version – H. nennt sie Vulgata und zählt nicht weniger als 24 Handschriften – eliminiert zwei Kapitel der alten Passio und modifiziert deren Text weitgehend in dem Bestreben, den Stil zu „verbessern" und schwer Verständliches zu erklären. U. a. ersetzt die Vulgata das traditionelle Datum des Martyriums der Euphemia (16. September) durch den 11. Juli, den Tag jenes Wunders der Bestätigung des Tomos von Chalkedon durch die Leiche der Heiligen. Die zahlreichen Handschriften der zwei Rezensionen der Vulgata weisen viele Kontaminationen auf und bereiten dem Editor allerhand Schwierigkeiten (53). Das Vorkommen der Vulgata in „Halbjahres"-Sammlungen weist auf relativ hohes Alter des Textes (vor dem 8. Jahrhundert ?) hin.

Die Schrift des Bischofs *Konstantinos von Tios* (am Schwarzen Meer) befaßt sich nicht mehr mit den Martern der Heiligen, sondern mit dem Schicksal ihrer Reliquien. Sie ist zur Zeit der vorübergehenden Wiederherstellung des Bilderkultes unter Kaiserin Eirene, wahrscheinlich zwischen 796 und 806, entstanden (82). Nach dem Persereinfall von 626 wurde der unversehrte (!) Leib der Heiligen aus Chalkedon nach Konstantinopel gebracht und unter dem Altar der ihr geweihten Kirche beim Hippodrom beigesetzt. Leon III., über die Verehrung des Blutwunders der Euphemia verärgert, ließ ihren Leichnam heimlich entfernen und setzte ihn vom Bukoleon-Hafen aus (der für den Kaiser reservat war) in einem kleinen Boot den Meeresfluten aus. Zwei Seeleute finden das Boot



und bringen den vermeintlichen Schatz nach Lemnos, wo sie sich dem Kult der Heiligen weihen, nachdem sie im Traum über das Wesen ihres Fundes aufgeklärt wurden. Nach einer eingeschalteten Schilderung des Tomos-Wunders von Chalkedon beschreibt der Hagiograph die ikonoklastische Verfolgung unter Konstantin V. und Leon IV. sowie den Wiederaufbau der Euphemiakirche unter Kaiserin Eirene, die auch für die Rückführung der Reliquien nach Konstantinopel sorgt. – Der Text enthält trotz seiner unvermeidlichen rhetorischen Färbung manche volkstümlich-lebendigen Züge wie die Begegnung der beiden Heiligen Euphemia und Glykeria im Traum der Seeleute und bringt auch Einzelheiten zum Bilderstreit wie die Schimpfworte Osteolatrai und Hydrolatrai für die Verehrer von Heiligenreliquien. Die Verhältnisse unter Eirene schildert Konstantinos immerhin als Augenzeuge.

Auch der Panegyrikos des *Theodoros Bestos* stammt aus den Jahren vor dem Wiederaufflammen des Ikonoklasmus (815). Dieser hochrhetorische und zugleich längste Text der Sammlung verbindet die Passio mit der Erzählung der Wunder (Tomos von Chalkedon, Blutwunder, Aussetzung und Rettung der Reliquien). Die bisher einzige Edition in der 'Εκκλησιαστικὴ 'Αλήθεια 23 (1903) von dem Lavramönch Alexandros war die (unvollständige) Abschrift eines einzigen Codex; H. kollationierte 5 Handschriften zur Gänze, eine weitere zum Teil.

Auch der gedruckte Text der Passio des *Symeon Metaphrastes* (PG 115, 713–732) beruhte nur auf einer einzigen Pariser Handschrift (143). Mit Recht hat H. angesichts der Tatsache, daß dieser Text den Änderungsgelüsten der Abschreiber viel weniger ausgesetzt war als anonyme Versionen, von der Kollation der über 130 Handschriften abgesehen und seine Ausgabe auf 9 ganz kollationierte Codices gestützt. Die Behandlung der vorausgegangenen Fassungen durch Symeon hält sich in den bekannten Grenzen seiner üblichen stilistischen und ästhetischen Metaphrasierungskünste.

Als 8. Text publiziert H. die Notiz des kaiserlichen Menologions über das Wunder von 451 (Tomos), das hier – gegenüber Konstantinos von Tios und Theodoros Bestos – in abweichender Form erzählt wird (Datum 11. Juli). Aus dem Akrostichon des Schlußgebetes an Euphemia (ΜΙΧΑΗΛΠ = Michael IV. Paphlagon, 1034–1041) erschließt H. die Entstehungszeit der Notiz (163).

Schließlich verfaßte der unter Kaiser Johannes VIII. lebende *Makarios Makres* eine Erzählung über die Wunder und Reliquientranslationen der hl. Euphemia. Der gebildete Byzantiner der späten Palaiologenzeit versuchte nur wenige, unbedeutende neue Nuancen zu bringen, aus denen man auf keine unbekannte Quelle schließen darf (170).

Im Anhang ediert P. Canart das Fragment eines vormetaphrastischen Enkomions auf Euphemia, das in dem Palimpsestcodex Vat. gr. 1876 in einer Unziale des 9. Jahrhunderts erhalten ist; diplomatische Abschrift und wiederhergestellter Text stehen jeweils Seite für Seite einander gegenüber.

Der einwandfrei gedruckte Band bietet ein lebendiges Bild der byzantinischen Hagiographie von der Frühzeit bis zum Ende des Reiches und würde sich m. E. ausgezeichnet als Grundlage von Seminarübungen zu diesem Thema eignen.

H. H.

M. Restle, Kunst und byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit [*Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie* 47] Athen 1964. 168 S., 31 Taf., 9 Falttaf. (Münzlisten).

Das Thema der vorliegenden Arbeit, einer erweiterten Münchner Dissertation von 1959 (Referenten H. Sedlmayr, F. Dölger) wurde bisher kaum beachtet und eröffnet

interessante und wichtige Perspektiven. Nach einem kurzen einleitenden Kapitel über Kaiserbild und Goldprägung in Byzanz legt R. den Aufbau der Prägungen von Justinian I. bis Justinian II. vor (S. 15–64). Jeder Kaiser erhält eine knappe historische Skizze, Bemerkungen zu seinem Porträt, eine Übersicht der wichtigsten Typen und Erläuterungen zur Prägung. Dabei ist es das Bestreben des Autors, u. a. die nicht datierten Solidi durch stilistische und ikonographische Beobachtungen sowie durch den Vergleich mit den datierten Bronzeprägungen des jeweiligen Kaisers chronologisch zu ordnen, eine Aufgabe, die vor allem bei Herrschern mit längerer Regierungsdauer unerläßlich ist. Die Frage datierter Solidi Justinians I., die mit dem Problem der Offizinen zusammenhängt und von Grierson bereits für eine Gruppe aus Karthago geklärt wurde, scheint sich immer mehr dahin zu entscheiden, daß die hinter der Legende stehenden Buchstaben als Indiktionszahlen zu verstehen sind (23f.). 10 Solidi Justinians II. (Schatzfund von 1949, Thessalonike) mit einer neuen Stempelmarke (Ligatur von T und S) dürften zumindest für diesen Kaiser Goldprägung in Thessalonike sichern (32). Für die Chronologie der Solidi des Maurikios, Phokas und Herakleios konnte sich R. ebenfalls auf die Untersuchungen Griersons stützen. Die verschiedenen Kopftypen des Phokas auf seinen Münzen bieten keine rechte Handhabe zur Chronologisierung (45). Hingegen hilft die Darstellung der Söhne und Mitkaiser des Herakleios sowie die Vielzahl der Typen unter den Prägungen seiner Dynastie eher weiter (50f.).

Hatte bisher vor allem der Numismatiker gesprochen, so kommt in dem 2. Kapitel „Der Stil der Prägungen“ der Kunsthistoriker zu Wort. Was R. über die entscheidenden Wendungen in der Stilentwicklung der Prägungen bei Justinian I. und Justinian II. darlegt, scheint mir von großer Tragweite zu sein. Die bewußten Neuerungen im Kaiserporträt auf den Münzen Justinians I. — Ersetzung der Lanze durch den Kreuzglobus, Übergang vom Dreiviertelprofil zur Frontalbüste, Änderung der Reliefstruktur (Aufgabe des Plastischen und der Reliefmitte sowie Tendenz zum Graphischen) — führten noch nicht zum vollen Erfolg, sondern blieben im Provisorischen und manchmal Mittelmäßigen stecken, das für die Kunst der Zeit überhaupt charakteristisch ist. Trotzdem waren sie richtungweisend und sollten nach einer mehrfach gebrochenen Entwicklung im 7. Jahrhundert schließlich in den Prägungen Justinians II. ihre Vollendung finden. Für die bewußte Wendung zur Frontaldarstellung auf den Münzaversen weist R. die ganz wenigen Fälle von Dreiviertelprofil unter den Nachfolgern Justinians I. nach, die seit Maurikios völlig verschwinden (74f.). Dieses von Justinian intendierte Stilelement blieb bis zum Ende der byzantinischen Münzprägung aufrecht.

Unter den Nachfolgern Justinians ist kein stilistischer Fortschritt zu beobachten, und der Verf. spricht von einer „künstlerischen Ruhepause“. Wohl aber tauchte unter Tiberios II. das Stufenkreuz erstmalig auf einem Münzrevers auf und der Kaiser erscheint in der Konsulartracht des Loros. Unter Maurikios trifft man gelegentlich auf manieristische Züge in der Gewanddarstellung und auf die überspitzte Negierung des Körperlichen (77f.). Neu und bestechend ist R.s Interpretation des Phokas-Münzbildes (Typ Wroth Nr. 3): „Das Antlitz schwebt hieratisch-majestätisch über den Gewand- und Körperformeln ohne die Vermittlung eines Halses, ebenso wie das Kreuz über der Hand, wo selten noch der Polos zu erkennen ist. Wäre nicht Krone und Kreuzpolos, man müßte unwillkürlich an ein Christusbild denken.“ (79). Die bewußte Entmaterialisierung und Restriktion der Gesichtsdarstellung auf Punkte und Striche der Reliefhöhe versteht der Verf. als den Versuch, ein Acheiropoieton wiederzugeben. An die Stelle des Kaiserporträts trat eine Ikone, „das mystisch-göttlichste Kaiserbild der ganzen byzantinischen Zeit.“ (80). Dieser an den Spätstil Justinians anknüpfende Typ wirkt in den ersten Jahren des Herakleios in wenig glücklichen Mischtypen nach.

Zweifel erheben sich gegenüber der Beurteilung der Wiedergabe des Bartes im Münzbild der Herakleios-Dynastie. Das Auftreten des langen Bartes beim späten Herakleios und beim alten Konstans II. möchte R. unter Hinweis auf parthische und sasanidische Münzen als Herrscher-Insigne verstanden wissen. Er glaubt nicht daran, daß diese beiden Herrscher so lange Bärte getragen hätten und lehnt die Möglichkeit einer neu auftretenden realistischen Tendenz im Münzporträt ab (92f.). Dem gegenüber ist auf die stufenweise Entwicklung des Bartes sowohl bei Herakleios als auch bei Konstans II. zu verweisen (die sich doch nicht nur mit skavischer Kopierung der Typen des Großvaters erklären läßt!), vor allem aber auf die literarisch bezeugte außergewöhnliche Größe des Bartes des letzteren Kaisers, die ihm den Beinamen Pogonatos eintrug (vgl. E. W. Brooks, Who was Constantinus Pogonatus? *Byz. Ztschr.* 17 [1908] 455–462). Aber auch in späteren Jahrhunderten finden wir wiederholt die verschiedenartige Gestaltung des Bartes, um ältere und jüngere Kaiser im Münzbild zu unterscheiden, also einen „realistischen“ Zug (z. B. Konstantinos V. + Leon IV., Theophilos + Michael III., Romanos I. + Christophoros).

Die vorübergehende Rückkehr Konstantins IV. zum militärischen Kaiserbild im Dreiviertelprofil deutet R. mit Recht als Hinweis auf das Regierungspgroramm dieses Kaisers. In den Prägungen Justinians II., besonders in denen aus seiner zweiten Regierungsperiode, erreicht die byzantinische Münzkunst eine nicht mehr überbietbare Höhe durch die konsequente Ausbildung und technisch hervorragende Erfüllung der von Justinian I. eingeleiteten Tendenzen. Die erstmalige Gegenüberstellung von Kaiserporträt und Christus Pantokrator auf Avers und Revers (bzw. umgekehrt) sowie die Darstellung des stehenden Kaisers als Ganzfigur mit Stufenkreuz und über dem linken Unterarm ausschwingendem Loros sind kühne, aber trefflich gelungene Neuerungen. Die graphischen Mittel sind in ihrer Weise vollkommen und klassisch maßvoll eingesetzt. Die Nachfolger Justinians II. übernahmen diesen technisch und ästhetisch hochentwickelten Stil.

Im Kapitel Münzikonographie werden das Kreuz und der Pantokrator behandelt. Nach der Besprechung neuer Arbeiten glaubt R. zu dem Schluß kommen zu können: „Eine Kreuzesdarstellung im rein christlichen Sinn ist vor dem Jahre 345 nicht möglich“ (110). Dieser Auffassung kann ich mich nicht anschließen. Im letzten Band dieser Zeitschrift publizierten H. Buschhausen und H. Lenzen ein Silberreliquiar aus Jabalkovo mit ausführlicher Stilanalyse und Kommentar; das Kreuz zwischen dem Stifterpaar wird von ihnen überzeugend als Parusiekreuz im christlichen Sinne gedeutet, das Reliquiar sicher auf die Zeit zwischen 330 und 350 datiert (*Jahrb. Öst. Byz. Ges.* 14 [1965] 157–206). Von hier aus bestätigen sich aufs Neue die von R. angezweifelten Berichte der Patria über die Stiftung von Monumentalkreuzen durch Konstantin d. Gr. in der Hauptstadt.

Bezweifeln möchte ich auch einen Zusammenhang zwischen den alten Götterbergen und der Bergdarstellung in der Handschrift des Kosmas Indikopleustes (114); dort soll ja der markante Bergkegel, den die Sonne umkreist, den Wechsel von Tag und Nacht erklären!

Aus dem Schlußkapitel über die Insignien sei die ansprechende These hervorgehoben, daß die Einführung der Haubenkrone unter Maurikios auf sasanidischen Einfluß zurückgehe; schon der Name Kamelaukion weist — nach der Etymologie Altheims — in diese Richtung. Auch die auf den Münzen des Herakleios und Konstans II. erscheinende federbekrönte Textilhaube über dem Diadem entspricht persischen Pendants. Den sasanidischen Einflüssen auf die Münzprägung sei noch die Einzelheit des mehrfachen

Münzbildrandes (Maurikios) hinzugefügt (vgl. R. Göbl, *Jahrb. Öst. Byz. Ges.* 13 [1964] 103–117).

Schließlich zeigt R., daß der Loros nicht im Zusammenhang mit kaiserlichen Triumphen in das Münzbild Eingang fand, sondern aus dem ewigen Konsulat des Kaisers seit Justinian I. abzuleiten sein dürfte. Die zum 1. Jänner jeweils geprägten Festmünzen (Erklärung F. Dölgers) ließ der Kaiser anläßlich des Konsulatsantritts unter das Volk werfen (was Justinian den anderen Konsuln ausdrücklich verbot); für diese Münzen war Konsulartracht durchaus passend.

Reiches Abbildungsmaterial und Münzlisten sämtlicher Kaiser ergänzen den Band, dessen typographische Sorgfalt leider zu wünschen übrig läßt. Zu den einen erträglichen Durchschnitt übersteigenden Druckfehlern (oft auch in Jahreszahlen) gesellen sich orthographische Schnitzer wie thoreutisch (87), ethymologisch (138) und grammatische Mängel (Justinian wurde die Nase abgeschnitten ... und nach der Krim verbannt, 62).

Der Avers bzw. Revers sind *masculini generis* und müssen im Deutschen den Genetiv *des Averses* und den Plural *die Averse* bilden. Dem gegenüber lesen wir wiederholt *die Reversen, des Avers* u. ä. (12, 31 und passim). δωρεά kann im Griechischen nur Singular sein (es wird 10f. wiederholt als Plural verstanden), die Anrufung Κύριε, βοήθει τοῦ σοῦ δούλου findet sich zwar oft in dieser unorthographischen Form, sollte aber, wenn kein bestimmtes Beispiel gemeint ist, doch richtig zitiert werden (113). Das *Legimus* wurde nicht bis zum Untergang des Reiches verwendet, sondern verschwand ca. 1204 aus den Urkunden (Dölger, Byz. Diplomatik, S. 19). S. 38 Anm. wurde ἀπάγων nicht übersetzt; es soll natürlich ἀπώγων (bartlos) heißen. Stehende Ganzfiguren finden sich nicht erstmalig unter Maurikios und Phokas auf Bronzemünzen (90); es gab sie schon auf den Hochzeitsprägungen Theodosios' II. und des Markianos (vgl. E. H. Kantorowicz, *Dumb. Oaks Pap.* 14 [1960] 1–16; Abb. 21. 22 [Theodosios II., Valentinian III., Eudoxia], 23a [Christus pronubus zwischen Markianos und Pulcheria], aber schon 20 [Crispus, Konstantin II. und Fausta]). Der Titel δεσπότης tritt nicht erst bei Romanos IV., sondern schon bei Nikephoros I. (mit Staurakios: Ratto 1783), ferner bei Michael I., Leon V., Nikephoros II., Basileios II., Konstantin IX. u. a. in einzelnen Prägungen auf. Zum Enkolpion (113, Anm. 4) wäre der Artikel von H. Gerstinger im RAC, zu Georgios Pisides (113, Anm. 6) der Kommentar von A. Pertusi zu zitieren gewesen.

Diese einzelnen Ausstellungen sollen nicht den Eindruck verwischen, daß R. mit seinem Buch einen kühnen Schritt in interessantes Neuland unternommen hat. Man wird in Zukunft nicht mehr so leicht wie früher die byzantinische Münzprägung in stilistischer Hinsicht abwertend beurteilen können. *H. H.*

Sirarpie Der Nersessian, Aght' amar, Church of the Holy Cross. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1965, 60 S., 77 Abb. auf Tafeln.

Die von König Gagik von Vaspurakan zwischen 915 und 921 n. Chr. auf einer Insel des Wansees, neben einem heute zerstörten Palast und Kloster erbaute Kreuzkirche von Achthamar war seit ihrer ersten Beschreibung von W. Bachmann, 1913, und ihrer Würdigung von J. Strzygowski, 1918, erst wieder 1943 (A. Sakisian) zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung gemacht worden. Professor Der Nersessian, die Autorin des vorliegenden Bandes, hatte den bedeutenden Bau und seine Ausstattung 1945 in eine knappe Gesamtdarstellung der armenischen Entwicklung eingegliedert. Danach beschäftigte sich K. Otto-Dorn mit dem türkisch-islamischen Bildgut in den Figurenreliefs von Achthamar (*Anatolia* 6 [1961/2] 1–69), A. Khatchatrian gab im *Reallexikon der byzantinischen Kunst* I, 28–40, eine knappe Charakteristik und M. Ş. Ipşiroglu, Professor an der Universität Istanbul, machte 1963 den Versuch, die Bauplastik der Kirche „im Leben des Lichtes" zu schildern.

Es läßt sich kaum ein größerer Gegensatz denken, als der zwischen den Büchern Ipşiroglus und Mlle Der Nersessians. Nicht nur die Akzentsetzung ist verschieden, – Ipşiroglu betont mehr die iranischen, frühislamischen und innerasiatischen Elemente des Dekors, Mlle Der Nersessian mehr die christlichen – auch Methode und Zielsetzung weisen in entgegengesetzte Richtungen. Ipşiroglus Buch will in erster Linie eine beschwingte Evokation von künstlerischen Wirkungen und Stimmungseffekten sein, Mlle Der Nersessians Werk stellt sich bei aller Knappheit die Aufgabe einer gründlichen kunstgeschichtlichen Darstellung. Daß dabei der Hauptakzent auf der ikonographischen Analyse und Einordnung liegt, versteht sich bei der vorherrschenden wissenschaftlichen Richtung der Verfasserin von selbst.

Professor Der Nersessian geht von den Quellen aus: der eingehende Bericht des Thomas Artzruni gibt uns detailliertere Nachrichten über die Erbauung der Kirche als wir sonst bei einem Bau des 10. Jahrhunderts erwarten dürfen. Wir erhalten Aufschluß über die Herkunft des Materials, den Bauherrn, den Architekten (den Mönch Manuel) und den Hauptmeister der plastischen Ausstattung (einen allerdings nicht mit Namen genannten Kleriker unter der Oberleitung Manuels), über das Programm des plastischen Schmuckes (mit deutlicher Trennung der religiösen und der profanen Elemente) und schließlich über die Innenausstattung. Der Bau selbst ist die reife Ausbildung eines schon im 7. Jahrhundert voll entwickelten Typus; seine Bedeutung liegt daher nicht in der provinziell-konservativen architektonischen Form, sondern in dem ganz einzigartigen plastischen Schmuck des Außenbaues und schließlich auch in der in dem vorliegenden Werk zum ersten Mal gründlich bearbeiteten malerischen Ausstattung des Inneren. A. ist in seiner Zeit das einzige Beispiel einer mit Reliefs ganz übersponnenen Kirche – bei älteren armenischen Bauten beschränkte sich der plastische Schmuck auf Tympana, Archivolten und Bogenzwickel. Tatsächlich handelt es sich um die Übertragung einer Innenausstattung auf die Außenwände und um ihre Übersetzung in flache Reliefs, die ursprünglich gewiß farbig und durch Vergoldung gehöht waren. Die plastische Form dieser wie appliziert wirkenden, vom Grund sich hart absetzenden und tief gefurchten, gravierten oder gemusterten Reliefs ist ganz allgemein typisch für Außenplastik im östlichen Mittelmeergebiet; auch byzantinische Exempel dieser Art unterscheiden sich von „Innenplastiken" durch ihre scharf geschnittene Zweiflächigkeit (z. B. Nr. 19 der byzant. Ausstellung Athen). Es ist daher durchaus berechtigt, wenn Mlle Der Nersessian einen spezifischen Zusammenhang mit der zeitgenössischen islamischen Stuckplastik ablehnt. Die direkten Vorläufer sind auch im Stil der „Zeichnung" armenische Reliefs des 7. Jahrhunderts – das Zurückgreifen auf so frühe Vorbilder erklärt sich aus der durch die islamische Eroberung verursachten Stagnation der Entwicklung.

Auch das Programm ist archaisierend. Im allgemeinen verschwanden weltliche Motive nach dem Triumph der Bilderfreunde aus der Kirchenausstattung; in A. erklärt sich der breite Raum, den sie einnehmen, wohl in erster Linie daraus, daß die Kirche eine königliche Palastkapelle war. Die einzelnen Motive wird man (wie das Katharina Otto-Dorn getan hat) wohl weitgehend mit der früh-abbasidischen Palastdekoration (z. B. Samarra) in Verbindung bringen können.

Der Hauptteil des Buches ist aber der ikonographischen Analyse des religiösen Programms der Außenwandplastiken gewidmet, und hier entfaltet die Autorin als Schülerin Gabriel Millets ihre volle Meisterschaft. Die Grundgedanken sind die Wiedergewinnung des verlorenen Paradieses durch die Inkarnation und die Verbreitung des

Christentums in Armenien. Die alttestamentlichen Szenen gehören zu einem altertümlichen Zyklus der *Commendatio animae*, Elias steht als Prototypus Christi, der auf der Südfassade thronend dargestellt ist — das Gegenstück ist an der gleichen Fassade die thronende Gestalt Mariae. Jeder der vier Giebel umschließt die Figur eines Evangelisten; an der Westfassade ist schließlich das große „Widmungsbild“ angebracht: König Gagik bringt Christus das Modell der Kirche dar. Die Hauptgruppe ist von Cherubim flankiert. Besonders interessant ist der gewissermaßen mit halber Kraft erfolgte Versuch, einen Teil der profanen Motive, die Tierdarstellungen, in den christlichen Bereich einzubeziehen: an der Ostfassade erscheint Adam (als Prototypus Christi) mit der Inschrift: Adam benennt die Tiere.

Nur wenige Darstellungen sind als zusammenhängende Szenen gegeben; häufig ist die Beziehung zwischen den einzelnen Teilen durch bloße Nebeneinanderstellung gegeben. So erscheint etwa Samuel (der David salbte) in einem Medaillon über der Gestalt Davids; daneben Eli, der Lehrer Samuels. Die Jonasgeschichte ist auf diese Weise aus 9 Elementen zusammengesetzt, davon vier Medaillons mit den klagenden Bewohnern Ninivehs. Die einzelnen Motive und Motivgruppen sind auf den vier Schauseiten in lockerer Symmetrie angeordnet; dabei ist es nicht ohne Gewaltsamkeit abgegangen: einzelne Darstellungen sind sogar durch Ecken gebrochen, und nicht wenige Motive der ikonographischen Hauptzone haben mit dem christlichen Programm nichts zu tun, bleiben dekorative Füllsel. Aber auch diese, sowie auch die Bestandteile des Weinranken- und Tierfrieses werden von Professor Der Nersessian eingehend studiert, bis zu Details wie Kronen, Kostüme, Textilmuster, Pflanzenformen usw.

Von den Malereien des Inneren, die zu Unrecht als „gänzlich zerstört“ oder „weitgehend übermalt“ galten oder überhaupt einer späteren Epoche zugewiesen wurden, waren bisher nur eine Gesamtansicht der Südkonche und Photos von drei Kompositionen veröffentlicht worden. Es ist ein Hauptverdienst des vorliegenden Buches, daß es diese Malereien in guten Photos (z. T. sogar farbig) bekanntmacht und ihnen eine eingehende Analyse widmet. Es handelt sich, wie Mlle Der Nersessian überzeugend dargetan hat, um die Ausstattung der Bauzeit, also des frühen 10. Jahrhunderts. Hier ist nun wirklich Neuland erschlossen worden. Angesichts der Seltenheit ganzer Zyklen dieser Zeit im gesamten byzantinischen Kunstkreis ist die Bedeutung der Szenen- und Figurenfolge von Achthamar gar nicht abzuschätzen. Der Zyklus der armenischen Königskirche stellt sich gleichberechtigt neben die ältesten kappadokischen Ausstattungen, ja überragt sie durch seinen Reichtum und seine Monumentalität. Besonders wichtig und aufschlußreich ist das Vorhandensein (in Resten) einer szenischen Kuppeldekoration, mit einem Adam- und Eva-Zyklus, dem Rest eines Genesiszyklus, der einer im Osten bisher nicht belegten Rezension (mit dem Schöpfer in ganzer Figur) folgt; die engsten Parallelen, ja garadezu jedes Detail der erhaltenen Szenen finden sich in den sizilianischen Mosaikzyklen. „Die enge Übereinstimmung (um Mlle Der Nersessian zu zitieren) zwischen diesen armenischen Malereien des 10. Jahrhunderts und den westlichen Beispielen des 12. Jahrhunderts kann nur durch die Annahme einer gemeinsamen Quelle erklärt werden. Die Malereien von A. sind wichtige Zeugen eines frühen Zyklus und beweisen, daß die alttestamentlichen Szenen der sizilischen Kirchen auf ein ostchristliches Vorbild zurückgehen“. Gerade das hatte der Verfasser dieser Zeilen (ohne natürlich von den Malereien von Achthamar Kenntnis zu haben) in seiner Arbeit über die sizilischen Mosaiken (1950) angenommen, ohne daß ihm das von den Fachgenossen „abgenommen“ worden wäre. Man wird daher seine Genugtuung über die nachträgliche Bestätigung seiner Annahme verstehen!

Der christologische Zyklus, in den 4 Konchen, enthält keine apokryphen Kindheitsszenen; die Wunder sind ausgeschieden. Der merkwürdigste Zug des Zyklus ist die Ersetzung des Abendmahles durch die Salbung Christi in Bethanien — die Szene ist als Parallele zur Fußwaschung der Apostel eingeführt und hängt gewiß zusammen mit der in armenischen Kirchen regelmäßig praktizierten Fußwaschung und Fußsalbung der Kleriker durch den Bischof. Das Auswahlprinzip des Zyklus steht also mit dem armenischen Ritus in Zusammenhang. Eine weitere Anomalie wäre — falls die Reste richtig gedeutet sind — die Anwesenheit des Stifters Gagik bei der Erscheinung Christi vor Magdalena, ein Zug, der mit der Funktion der Kirche als Palastkapelle zusammenhängt. Auch sonst zeigt die tiefschürfende ikonographische Analyse spezifisch armenische Varianten neben solchen, die eine Nachwirkung frühchristlicher Typen zeigen. Besonders Interesse darf neben den evangelischen Szenen die Darstellung der Wiederkunft Christi zum Gericht in der Concha über der Südtür beanspruchen.

Stilistisch hängen die Fresken eng mit den Reliefs der Außenwände zusammen: Mlle Der Nersessian bezeichnet sie sogar als Erzeugnisse der gleichen Werkstätte. Wenn das vielleicht auch zu eng formuliert sein sollte, so zeigen die Wandmalereien doch einen ähnlichen hieratischen Stil mit Figuren, die ziemlich bewegungslos nebeneinander stehen und Szenen, die ohne stärkere Zäsuren ineinander übergehen. Die extreme Vereinfachung der formalen Mittel, die abstrakten Draperieschemata, die begrenzte Palette, der Mangel an Beiwerk, — all das macht die Fresken tatsächlich zu recht engen Parallelen der Reliefs. In keinem der beiden Zyklen findet sich ein Echo der Renaissancebewegung, die gerade um diese Zeit die Kunst Konstantinopels zu beherrschen begann. Das Gebiet um den Wansee war eben durch den Islam von der zeitgenössischen Entwicklung abgeschnitten. Gerade darin liegt aber zum Teil das hohe Interesse der ostchristlichen Kunst: Hier sind ältere Schichten erhalten geblieben, die in Byzanz durch den Bilderstreit und seine Folgen zerstört oder überlagert worden sind.

Das großformatige Buch ist ausgezeichnet produziert. Die Photos wurden von vier jungen Architekten und von der bekannten, hochbegabten Photographin Miss Josephine Powell hergestellt. Die Anmerkungen geben ein alles Wesentliche enthaltendes Literaturverzeichnis, das auch die armenischen Publikationen umfaßt. Die byzantinische Kunstgeschichte ist allen an der Publikation Beteiligten, vor allem aber Professor Der Nersessian, Dank schuldig. *O. Demus*

Wir möchten nicht verfehlen, die Kunsthistoriker unter unseren Lesern darauf aufmerksam zu machen, daß das Zentralinstitut für Kunstgeschichte in München 2, Meiserstraße 10, eine Bibliographie zur Kunstgeschichtlichen Literatur in slavischen Zeitschriften 1960—1963 zusammengestellt hat. Die (hektographierte) Bibliographie gliedert sich in vier Abschnitte

1. Liste der bearbeiteten Periodica,
2. Inhaltsübersicht,
3. Verzeichnis der Aufsätze,
4. Künstlerverzeichnis.

Man hofft, die Bibliographie weiterführen zu können. *O. Demus*

A. Kriesis, Greek Town Building. Athens, The National Technical University of Athens 1965. VIII + 226 S., 78 Taf. und Abb. im Text.

Der Verfasser behandelt in der zweiten Hälfte des Buches (S. 113—215) „Byzantine Town Building“ und geht in einem Appendix (S. 216—222) auch auf die metabyzantini-

che Zeit ein, wobei er eigentlich nur die Wohnhäuser (Wehrbauten) zur Zeit der Turko- ratia bespricht, denn diese waren (S. 217) „the only structures they were allowed to hape according to their proper will and taste".

Dem byzantinischen Abschnitt geht (S. 113–123) ein kurzer, auf die Zielsetzung les Buches zugeschnittener, historischer Überblick von Diokletian bis 1453 voran. ;. 130ff. behandelt Kriesis unter dem Titel „Rural Settlements" die dörflichen Siedlungen, lie Klöster (mit ihren Wehranlagen), sowie als Sonderformen die fränkischen Burgen ıus der Zeit der Lateinerherrschaft und der folgenden Jahrhunderte, wobei er hervor- ıebt, daß – mit Ausnahme von Rhodos – immer die Frankenfestung zuerst gegründet vurde und erst sekundär eine griechische Wohnkolonie in ihrer Bannmeile entstand. ;. 142ff. schließt sich daran die Untersuchung der Stadtformen, wobei der Stadt ein ɔesonderer Abschnitt gewidmet ist. Zwei Ursachen macht Kriesis vor allem dafür ver- ıntwortlich, daß so manches Zentrum antiken städtischen Lebens in byzantinischer Zeit bedeutungslos wurde: das Eindringen der Barbaren in das Imperium Romanum ınd die Machtergreifung des Christentums. Als Musterbeispiel bietet sich fast von selbst Athen an (man denke nur an das bekannte literarische Zeugnis, die iambische Elegie les Michael Choniates!); für viele andere Stadtsiedlungen freilich handelt es sich nicht o sehr um eine Abwertung, sondern eher eine Umorientierung: Dem gleichbleibenden Pol des Familienwohnbaues steht als neuer Gegenpol für die Stadtgemeinschaft die :κκλησία gegenüber, welche die ἀγορά der Antike und des Hellenismus ablöst. Den alten Zentren wird Konstantinopel gegenübergestellt, welches – von der heidnischen Tradition ıicht belastet – die christliche Stadt par excellence der Oikumene wird.

In einem weiteren Abschnitt „The Town Building Elements" (S. 167–205) be- ıandelt der Verfasser, gestützt auf zahlreiche Abbildungen und Planskizzen, Einzel- ragen der Befestigungs- und Straßenanlagen, der Industrieplanung, sowie der ver- chiedenen Wohnbauformen (village-, town-, city-dwellings). Ein eigener kurzer Ab- chnitt ist den Park- und Gartenanlagen gewidmet, wobei dem Verfasser in bibliographi- cher Hinsicht die Publikation Schissels[2]) entgangen sein dürfte, welche vielleicht das Quellenmaterial ergänzt hätte. S. 196ff. schließlich behandelt Kriesis „Civic Centres": lie einfache Befestigungsanlage (Fluchtturm) des Dorfes, (Haupt-)Kirche und Ver- valtungsgebäude auf dem Hauptplatz der größeren Siedlungen, schließlich den Kaiser- ɔalast der Hauptstadt. Ein Ortsnamenindex (S. 223–226) ergänzt den gut ausgestatteten Band. – Sicherlich wird die im Vorwort (S. VIII) ausgesprochene Absicht Kriesis' die Zustimmung jedes Philhellenen finden, sie wird aber mutatis mutandis jedem, der sich ler Tradition seiner Heimat verpflichtet fühlt, aus dem Herzen gesprochen sein:

"The study of milleniumsold, precious heirloom of vernacular style, may become Ariadne's yarn for a revived empathy in Greek architecture and town building."

J. Koder

D. Tsakonas, Geist und Gesellschaft in Griechenland. Bonn 1965. 190 S.

Der seit vielen Jahren an der Universität Bonn lehrende griechische Soziologe und Kulturhistoriker T. legt in deutscher Sprache eine Synthese seiner zahlreichen, vor- viegend griechisch geschriebenen Studien zur Kultur- und Sozialgeschichte seines Volkes vor. Als wichtigste Titel nenne ich: Κοινωνία καὶ ὀρθοδοξία, Athen 1956; Studien zur griechischen Literatur der Neuzeit, Bonn 1957; Εἰσαγωγὴ εἰς τὸν νέον ἑλληνισμόν, Athen

:) O. Schissel, Der byzantinische Garten. Seine Darstellung im gleichzeitigen Romane. *Sitzungsber. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Klasse* 221/2, Wien-Leipzig 1942.

1958; Δοκίμια ἐπαναστάσεως, Athen 1961; Zur neueren politischen Geschichte Griechenlands (1909–1962), Bonn 1962; Ἑλληνικότης, Athen [2]1962.

„Geist und Gesellschaft in Griechenland" verfolgt die sozialen und geistigen Schicksale des griechischen Volkes von der spätbyzantinischen Zeit bis zur Gegenwart. Während das kurze einleitende Kapitel (Die geistige Situation am Ende des byzantinischen Reiches) dem von der byzantinistischen Forschung unserer Tage erarbeiteten Bild der Kultur der Palaiologenzeit nicht genügend gerecht wird und auch den Hesychasmus durch betonte Knappheit simplifiziert, zeigt sich der Verf. in den folgenden Abschnitten über die Phanarioten und die griechischen Gemeinden zur Zeit der Turkokratia ganz in seinem Element. Er betont u. a. die Bedeutung der Flüchtlingsgemeinden in den Bergen Nord- und Nordwestgriechenlands und trifft sich hier mit dem Urteil von A. E. Bakalopulos: „Die Berge retteten das griechische Volk vor der Vernichtung und der Degeneration" (Ἱστορία τοῦ Νέου Ἑλληνισμοῦ II/1, Thessalonike 1964, S. 96). Einen besonderen Akzent setzt T. allerdings dadurch, daß er auf das Fortleben des koinobitischen Geistes der byzantinischen Zeit im Klephtenmilieu hinweist (31f.). Das Volkslied, Volkskunst überhaupt, und natürlich auch die Dimotiki sind für den Verf. wie für jeden vitalen Griechen Herzenssache. Nach kurzen Abrissen zur Entstehung der *Megale idea* und des Sprachenstreits werden die geistigen Führer der Griechen vor der Revolution – Kosmas Aitolos, Rhigas und Korais – vorgestellt.

Der zweite Teil des Buches schildert die geistige und soziale Entwicklung von 1821 bis in unsere Tage, wobei es für T. ein besonderes Anliegen ist, die ständigen Wechselwirkungen und die gegenseitigen Abhängigkeiten von sozialem Milieu und politisch-weltanschaulichem Standpunkt einzelner Persönlichkeiten und Gruppen der griechischen Gesellschaft und ihrer literarischen Exponenten zu beleuchten. Die vielfältigen und im ganzen doch unglücklichen Einflüsse Westeuropas auf das Hellas des 19. und 20. Jahrhunderts werden dem Leser eindrücklich vor Augen gestellt. Tsakonas hat versucht, eine Geschichte der neugriechischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte *in nuce* – von den Brüdern Soutsos bis Kazantzakis – mit einer kritischen Analyse der sozialen Strömungen in Griechenland während dieser Zeit in geschickter Weise zu verbinden. Das Ideal der griechischen Antike, der Traum vom byzantinischen Kaisertum, der kämpferische Nationalismus, Aufklärung und liberale Grundsätze, Nachahmung französischer, englischer, russischer und deutscher Vorbilder in Politik und Literatur, Kampf für die Volkssprache (Demotizismus), Sozialismus und Kommunismus wirkten in verschiedener Stärke und oft nebeneinander bzw. gegeneinander in den führenden Köpfen der Nation.

Die beiden Schlußabschnitte führen mit der Schilderung der politischen und weltanschaulichen Strömungen im Griechenland der letzten Jahrzehnte und mit dem Versuch einer Deutung der griechischen Sozialstruktur zum Hauptthema des Buches, das für jeden Freund Griechenlands ebenso spannend und erregend ist wie für die Griechen selbst. Das Herz des Autors steht auf der Seite einer im Sinne des alten koinobitischen Ideals durchzuführenden (christlichen) Sozialreform, die von dem rationalistisch und liberalistisch determinierten griechischen Staat der Gegenwart bewußt verhindert werde (53).

Bei der Charakteristik der einzelnen politischen Persönlichkeiten hat sich T. einer beachtlichen Objektivität befleißigt. Sein Buch bietet eine gut lesbare, dankenswerte Information für jeden Philhellenen[3]).

H. H.

3) Für deutschsprachige Leser ist die Verwendung des Wortes Hellenismus im Sinne von griech. ἑλληνισμός irreführend, etwa S. 43: „Auch dieser Gedanke zeigt, wie unklar die erste politische Orientierung des neuen Hellenismus war", oder „... der kirchliche Hellenismus".

H. Eideneier, Neugriechisch für Humanisten. München 1965. 120 S.

Wir haben es mit dem charmanten Versuch zu tun, dem „Humanisten“, d. h. dem ur mit dem Altgriechischen Vertrauten, in der Form der in Byzanz so beliebten Frag-ıntworten (Erotapokriseis) die Kenntnis des Neugriechischen zu vermitteln. Auf diese ırt werden nicht nur die Aussprache und Formenlehre des Neugriechischen, die Entvicklung über die Koine und den Attizismus zum Mittelgriechischen, sondern auch das Problem der Diglossie kurz behandelt. Als Textproben enthält das Büchlein offizielle Hinweisschilder, einen Abschnitt der Zeitungssprache, einige Sätze aus dem Vorwort on J. Kakridis, ʽΟμηρικὰ ϑέματα (Athen 1954), in reiner Volkssprache das Märchen Die Füchsin als Nonne“, einen Monolog aus einem Karagös-Spiel, die Erzählung „Der ündenfall“ von St. Myribeles (Miriwilis), die jeweils ersten 7 bzw. 10 Verse der Ilias nd Odyssee mit neugriechischer Übersetzung und drei Gedichte von G. Sepheris. Ein bschließendes kurzes Vokabular und einige grammatische Tabellen sind für den Gerauch des Griechenlandreisenden gedacht[4]). *H. H.*

M. Lehmann, Die Ostkirche heute. Sonderdruck aus: Jahrbuch 1965 ür die Katholiken des Bistums Linz. 32 S.

Kurzer Überblick und statistische Daten zu den Glaubenslehren, der Verfassung, tand und Leitung sowie dem Ritus der verschiedenen Kirchen des christlichen Ostens. *H. H.*

) Zu S. 19: Ἕλλην wurde in der Bedeutung „Grieche“ nicht erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts von Auslandsgriechen ausgegraben, sondern seit der mittelbyzantinischen Zeit von manchen Autoren bewußt nicht für „Heide“, sondern für (echter, alter) „Grieche“ gebraucht.

BERICHT ÜBER EINE REISE NACH SÜDALBANIEN

Die Unterzeichneten unternahmen in den Monaten September/Oktober 1965 eine Forschungsreise in die VR Albanien, welche zwei Ziele verfolgte: Besichtigung der byzantinischen und nachbyzantinischen Baudenkmäler in Südalbanien sowie Feststellung ihres Erhaltungszustandes und — angeregt durch M. Richard's Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits Grecs — Registrierung der jetzt tatsächlich noch in situ vorhandenen griechischen Handschriften in Albanien.

Wenn unserem Unternehmen ein teilweiser Erfolg beschieden war, so führen wir dies nicht zuletzt auf die tatkräftige Unterstützung durch Herrn Prof. Dr. Herbert Hunger zurück, welcher uns nicht nur bei den langwierigen Visa-Verhandlungen durch Empfehlungsschreiben Hilfe gewährte, sondern auch Filmmaterial vom Institut für Byzantinistik der Universität Wien zur Verfügung stellte und eine finanzielle Beihilfe durch die Österreichische Akademie der Wissenschaften erwirkte. Weiters fühlen wir uns dem Institut für Geschichte und Philologie der staatlichen Universität Tirana unter Herrn Direktor Androkli Kostallari für die wahrhaft großzügige Gastfreundschaft und Hilfeleistung während unseres Aufenthaltes in Albanien sehr zu Dank verpflichtet. Seine Mitarbeiter, insbesondere Prof. Theofan Popa und unser ständiger Begleiter K. Bozori, scheuten keine Mühe, die oft schwierigen Verhandlungen mit den albanischen Behörden zu erleichtern und unsere Bestrebungen zu fördern.

Im ersten Abschnitt des nun folgenden Berichts wird in Stichworten ein Verzeichnis der von uns besichtigten Denkmäler geboten, wobei die Anordnung unserer Reiseroute entspricht. Allgemein ist der Zustand dieser Bauwerke infolge der Schäden, welche in den beiden Weltkriegen entstanden, kein sehr guter, doch bemüht man sich jetzt, das noch Vorhandene auch zu erhalten; freilich fehlt es — dies gilt auch für die Handschriften — leider noch an geeigneten Fachleuten für die Konservierung und Restaurierung der Denkmäler (hier wirkt sich die Isolation der albanischen Wissenschaft sehr nachteilig aus). Im zweiten Abschnitt folgt ein vorläufiger Bericht über die Handschriften des Staatsarchivs in Tirana und ihren Erhaltungszustand.

1. *Die Baudenkmäler in Südalbanien*

Ardenitza: Kirche und Kloster bei Fieri, 18. Jahrhundert, Ikonen vom Maler Athanasios aus Elbasan (gestiftet von Rouphetios), Fresken aus der Koritza-Schule (naturalistisch), linke Kirchenwand 1959 eingestürzt, restauriert, doch Fresken verloren; als wohl einziges Kloster noch heute von zwei Mönchen bewohnt.

Fieri: Kirche des hl. Georg, erbaut 1782 von Ghegas, Ikonen von Johannes von Grabova (Çetiri).

Apollonia: Unterhalb der antiken Grabungen byzantinische Kirche umgeben von einer Klosteranlage, die heute als Antikenmuseum dient, 13. Jahrhundert laut Gründungsinschrift im Narthex (Michael VIII., Kaiserin Theodora als Stifterin, Andronikos II., zwei weitere unkenntliche Gestalten)[1]), Säulenreihe als Abschluß des Narthex

[1]) Eine Ausgabe dieser Inschrift wird vorbereitet.

ıit Kapitellen in Form von Dämonen- und Tiergestalten, im Inneren bisher ein Fresko bärtiges Haupt) an der Rückwand freigelegt.

Mesopotami: Klosterkirche am Fluß Bistrica, 11.—13. Jahrhundert, auf den ˋesten einer altchristlichen Basilika, im Mittelalter zeitweise Bischofssitz der Stadt 'hoinike, im Inneren bisher Fresko eines Kriegerheiligen (Demetrios?) freigelegt, Tierlastiken an der Außenmauer.

Dhermi: Kirche Κοίμησις τῆς Θεοτόκου (Kloster im ersten Weltkrieg weitgehend erstört), 13.—14. Jahrhundert, Fresken aus dem 16. Jahrhundert, Anbau mit Fresken us dem 18. Jahrhundert.

Gjirokastër (Argyrokastron): Festung des Ali Paša von Jannina, 18. Jahrundert (die Anlage existierte schon in römischer Zeit), die unteren Stockwerke sind och mit Schuttmassen angefüllt, Restaurierung im Gange.

Kodër: Nördlich von Argyrokastron, Reste eines Klosters aus dem Ende des 6. Jahrhunderts, schlecht erhaltene Fresken der Zeit.

Kosina: Dorf zwischen Përmet und Këlcyra, Kreuzkuppelkirche aus der Palaio-ɔgenzeit mit späteren Zubauten, oberhalb der Apsis Monogramm ωσψ in Rundziegel ıngraviert, keine Fresken erhalten.

Berat: Von der byzantinischen Festungsanlage noch das Portal (mit dem Monoramm des Michael Komnenos, Ende 13. Jahrhundert) erhalten; am Bergabhang Kirche ῶν Ἀρχαγγέλων aus dem 14. Jahrhundert mit anschließender Felsenkapelle, Fresken bertüncht; innerhalb der Anlage Theotokos-Kirche mit späten Fresken und ἐπιτάφιος ρῆνος von 1390.

Elbasan (= byz. Νέον Κάστρον): Blachenkirche des hl. Nikolaos mit holzgeschnitzer Ikonostase, 17. Jahrhundert, Ikonen aus dem 18. Jharhundert; Kirche Γέννησις ῆς Θεοτόκου. Etwa 10 km nordwestlich das 1940 abgebrannte Kloster des hl. Joannes Vladimir mit dreisprachiger Gründungsinschrift (lateinisch-griechisch-serisch)[2]) von 1381 (Carl Thopia)[3]) noch erhalten.

Korça (Koritza): Moderne Metropolis Ζωοδόχος Πηγή mit Ikonostase des 18. Jahrhunderts (die sechs Hauptikonen von Athanasios von Koritza 1755 gemalt) und ἐπιτάφιος ρῆνος des 17. Jahrhunderts.

Boboshitza: 15 km südlich von Koritza, Johannes-Prodromos-Kirche des 14. Jahrınderts, alte Fresken, im 18. Jahrhundert übermalt; Demetrios-Kirche des 17. Jahrınderts, schlecht erhaltene Reste von Fresken (erkennbar an der Südwand: ein Prophet, homaswunder, hl. Nikolaos).

Einige weitere byzantinische Kunststätten konnten wir wegen organisatorischer :hwierigkeiten leider nicht besuchen, was im Fall von Voskopoje, Vithkuq und Butrint hr zu bedauern ist.

2. *Griechische Handschriften in Albanien*

Nach Beendigung unserer Rundfahrt durch Südalbanien und Beseitigung der ıumgänglichen bürokratischen Hindernisse bekamen wir im Staatsarchiv in Tirana ıunzehn griechische Handschriften vorgelegt. Nach Aussage unserer Begleiter ist dies

---

Die lateinische und griechische sind ediert von G. v. Hahn, Albanesische Studien I, Wien 1853, S. 119f. bzw. 135f.

Über die Familie Thopia vgl. A. Gegaj, L'Albanie et l'Invasion turque au XVe siècle, Paris 1937, S. 8—12.

der gesamte Restbestand[4]), der von den ursprünglich wohl über hundert Handschriften geblieben ist (so sind z. B. die 23 Kodizes Argyrokastrons von den abziehenden Griechen mitgenommen worden und werden wohl allmählich wieder zum Vorschein kommen). Bei der Katalogisierung (es wurde eine Zählung unter der Bezeichnung „Tiranienses graeci" eingeführt) ergaben sich noch einige weitere Nummern (20—25), die aus einzelnen Restblättern bestehen, die aus dem Einband mehrerer Handschriften herausgelöst wurden. Bei neun Kodizes konnte auf Grund des Katalogs von Alexudes[5]) die Herkunft festgestellt werden. Zum Wert der Handschrift ist zu sagen, daß sie vom paläographischen Standpunkt von größerer Bedeutung sind (meist 14./15. Jahrhundert, ein Pergamentblatt in Unzialschrift ca. 9. Jahrhundert, einige Miniaturen und Datierungen) als vom inhaltlichen: 8 Evangeliare in Perikopen, 2 Evangelien, Menaion für November, Triodion und Pentekostarion, Hermenie zum Johannesevangelium, Apostolos, Typikon, Synaxarion für März, ein Notizbuch aus dem 19. Jahrhundert. Von größerer Bedeutung sind eine Basileioshandschrift (Tiran. gr. 17, 14. Jahrhundert) und vor allem Tiran. gr. 18, 16. Jahrhundert, eine leider sehr stark beschädigte theologische Sammelhandschrift (Antidialogus des Niketas Stethatos, Psalmenkommentar des Euthymios Zigabenos, etc.). Von dem letzten Werk dieser Handschrift, der Panoplia dogmatica des Zigabenos, ist leider nur der Anfang fragmentarisch erhalten, alles Übrige ist von Mäusen zerfressen.

Das Institut für Byzantinistik der Universität Wien ist im Besitz von Mikrofilmen der bedeutenderen Partien dieser Handschriften. Die Unterzeichneten beabsichtigen, in Kürze einen Katalog der Tiranienses zu publizieren.

Abschließend sei noch einiges über die heutige byzantinistische Tätigkeit in Albanien bemerkt. Man muß leider feststellen, daß trotz der zwei großen Vorteile (die Wissenschaft wird stark gefördert und die Geschichte Albaniens fällt mit der byzantinischen z. T. zusammen) diese Forschung noch in den Anfängen steckt. Als Beispiel für die bloß exzerpierenden Übersetzungsarbeiten sei das dreibändige Werk „Burime te zgjedzura për historinë e Shqipërisë" (Ausgewählte Quellen zur Geschichte Albaniens)[6]) genannt, von dem der zweite für uns in Betracht kommt (8.—15. Jahrhundert, Tirana 1962). Weiters seien erwähnt: die Zeitschriften *Studia Albanica* und *Studime historike*, bei denen leider die moderne Zeit zu stark überwiegt, und die „Mbledhës të hershëm të folklorit Shqiptar" (Alte Sammlungen albanischer Folklore), Tirana 1961. Von dieser Kompilation, der zweifelsohne praktische Bedeutung zukommt, sind einige Lieder besonders interessant, die sich stofflich mit Akritenliedern berühren (Die Hochzeit Konstantins S. 27, 162, 209; u. a.). Im Gegensatz zur historisch-literarischen Tätigkeit steht die kunsthistorische, da es hier an Vorarbeiten mangelt[7]). Sie wird heute vertreten von Theofan

---

[4]) Doch gibt es in Berat eine weitere Handschrift, wie wir aus Bd. 3 (1965) der *Studime historike* (L. Mitrushi, Kodiku i Manastirit të Shën Kozmait, S. 175—182 [mit franz. Zusammenfassung]) ersehen. Sie wurde 1819 geschrieben und enthält Ehekontrakte.

[5]) Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς ἱεραῖς ἐκκλησίαις τῆς συνοικίας Κάστρου πόλεως Βερατίου τῆς Μητροπόλεως Βελεγράδων εὑρισκομένων ἀρχαίων χειρογράφων, in Δελτίον τῆς Ἱστορικῆς καὶ Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος 5 (1900) 352—369.

[6]) Vor allem Übersetzungen aus byzantinischen Geschichtsquellen und aus den Acta et diplomata res Albaniae mediae aetatis illustrantia von Thallóczy-Jireček-Sufflay, 2 Bde., Wien 1913—18.

Die Archäologischen Forschungen in Albanien und Montenegro von C. Praschniker-A. Schober (Wien 1919) behandeln hauptsächlich die Antike.

'opa[8]), von dem wir auch eine Sammlung der griechischen Inschriften Albaniens erwarten. — Immerhin wird auch die historische Forschung durch den 1968 stattfindenden kanderbeg-Kongreß in Tirana, dem man mit Erwartung entgegensehen darf, neuen uftrieb erfahren.

J. Koder—E. Trapp

) Hauptarbeit: Piktorët mesjetarë shqiptarë (Albanische Malerei des Mittelalters), Tirana 1961 (leider ist die Qualität der Abbildungen sehr gering und der Mangel eines anderssprachigen Résumés höchst unangenehm).

TÄTIGKEITSBERICHT DER ÖSTERREICHISCHEN BYZANTINISCHEN GESELLSCHAFT

Im Studienjahr 1965/66 wurden folgende Vorträge gehalten:

Dr. Karoline Papadopoulos, Wien, 26. Oktober 1965: *Die Fresken der Panagia Chalkeon in Thessalonike und die byzantinische Monumentalmalerei des 11. Jahrhunderts.*

Prof. Dr. Herbert Hunger, Wien, 16. November 1965: *Kaiser Justinian (527—565) Zur 1400. Wiederkehr seines Todestages am 14. November 1965.*

Dr. Johannes Koder, Wien, 7. Dezember 1965: *Byzantinische und metabyzantinische Denkmäler in Südalbanien.*

Prof. Dr. Werner Ohnsorge, Hamburg, 18. Jänner 1966: *Konstantinopel im politischen Denken der Ottonenzeit.*

Prof. Dr. Otto Demus, Wien, 22. März 1966: *Russische Ikonenmalerei.*

Prof. Dr. Svetozar Radojčić, Beograd, 26. April 1966: *Die altserbische Malerei in den ersten Jahrzehnten des 14. Jahrhunderts.*

Prof. Dr. Josef Deér, Bern, 17. Mai 1966: *Die Heilige Krone des Königreichs Ungarn.*

Prof. Dr. Otto Pächt, Wien, 7. Juni 1966: *Der Wiener Dioskurides: Forschungslage.*

Die Generalversammlung fand am 22. März 1966 statt.